

آیین های:

کنفوسیوس دائو و بودا

دو وی مینگ، مایکل استریک من، فرانک رینولز



ترجمهٔ: غلامرضا شیخ زین الدین

آیین‌های:
کنفوسیوس، دائو، بودا

دو وی مینگ پروفسور تاریخ و فلسفه چین در دانشگاه هاروارد
مایکل استریک من پروفسور زبانهای شرقی در دانشگاه کالیفرنیا
فرانک رینولدز پروفسور مطالعات بودایی در دانشگاه شیکاگو

ترجمهٔ:
غلامرضا شیخ زین‌الدین



شیخ زین‌الدین، غلامرضا، ۱۳۱۳ -   ، گردآورنده و مترجم.
آئین‌های کنفوسیوس، دائو و بودا / گردآوری از نویسندگان دایرةالمعارف بریتانیکا؛ ترجمهٔ غلامرضا شیخ زین‌الدین. ــ تهران: فیروزه، ۱۳۷۹.
۳۹۲ ص.
ISBN 964-6542-14-x

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا.
۱. فلسفهٔ شرق. ۲. کنفوسیوس، ۵۵۱-۴۷۹ ق.م. Confucius. ۳. لائودزو Lao-tzu. ۴. بودا، ۵۶۳-۴۸۳ ق. م. Buddha. ۵. کنفوسیوس‌گرایی. ۶. تائونیسم. ۷. بودا و بودیسم. الف. عنوان.

۹آ۹ش/B۱۲۱   ۱۸۱
۱۳۷۹   [۲۹۹/۵]
[BL ۱۰۳۲]
کتابخانه ملی ایران   ۷۸-۲۸۰۶۷م





تهران: خیابان انقلاب، روبروی دانشگاه تهران، ۱۳۱۲ / ص. پ. ۱۶۵۴-۱۳۱۴۵
تلفن ۶۴۰۰۸۶۶ - ۶۴۱۴۰۴۶ - ۶۴۸۴۰۲۷ ـ ۶۴۸۴۶۱۲
پست الکترونیک: morvarid_pub@yahoo.com
فروش اینترنتی: www.iketab.com



آئین های : کنفوسیوس، دائو و بودا

دو وی مینگ پروفسور تاریخ وفلسفه چین در دانشگاه هاروارد
مایکل استریک من پروفسور زبانهای شرقی در دانشگاه کالیفرنیا
فرانک رینولدز پروفسور مطالعات بودایی در دانشگاه شیکاگو
ترجمهٔ غلامرضا شیخ زین الدین

چاپ سوم ۱۳۸۸
لیتوگرافی چاپ و صحافی : مجتمع چاپ طیف نگار
تیراژ ۱۱۰۰ جلد
شابک : ۹۶۴-۶۵۴۲-۱۴-x   ISBN: 964- 6542- 14 – x
۵۲۰۰ تومان

فهرست

کنفوسیوس و آیین کنفوسیوس

دائو و آیین دائو

بودا و آیین بودا

آیین کنفوسیوس

مقدمه:

آیین کنفوسیوس، اصطلاحی که در چین همتایی ندارد، یک جهان‌بینی، یک اخلاق اجتماعی، یک نظریه سیاسی، یک سنت حکیمانه و یک شیوهٔ زندگی است. آیین کنفوسیوس را، که گاه چون یک فلسفه و گاه چون یک دین تلقی می‌شود، می‌توان انسان باوری همه شمولی دانست که خدا را نه انکار می‌کند و نه سبک می‌شمرد. آسیایی‌های شرقی ممکن است خود را پیرو شینتو، دائویی، بودایی، مسلمان، یا مسیحی بدانند، ولی با اعلام بستگی مذهبی خود، به ندرت از پیروی کنفوسیوس دست می‌کشند.

با این که آیین کنفوسیوس اغلب در شمار مذهب‌های عمده تاریخی گروه‌بندی می‌شود، ولی به دلیل این که دین سازمان یافته‌ای نیست، با آن‌ها تفاوت دارد. با این همه، این مذهب زیر نفوذ فرهنگ درخشان چین در تمام کشورهای آسیای شرقی انتشار یافته و بر زندگی معنوی، و نیز بر فرهنگ سیاسی آسیای شرقی تأثیر ژرفی گذاشته است.

هم آیین کنفوسیوس نظری و هم آیین کنفوسیوس عملی بر الگوی حکومت، جامعه، آموزش و پرورش و خانوادهٔ آسیای شرقی نشان نازدودنی نهاده است. زندگی و فرهنگ سنتی چین را کنفوسیوسی خواندن اغراق است؛ ولی ارزش‌های اخلاقی کنفوسیوسی در دنیای چینی برای کنش متقابل انسانی بین افراد، جامعه‌ها، و ملت‌ها بیش از دوهزار سال چون سرچشمه الهام و نیز دادگاه استیناف عمل کرده است.

کنفوسیوس:

داستان آیین کنفوسیوس با کنفوسیوس (شکل لاتینی شدهٔ کونگ ـ فو ـ ذی[1]، استاد کونگ؛ ۴۷۹ ـ ۵۵۱ پیش از میلاد) آغاز نمی‌شود. و به معنایی که بودا بنیانگذار آیین بودا و عیسی بنیانگذار مسیحیت بودند، کنفوسیوس، بنیانگذار آیین کنفوسیوس نبود. بلکه کنفوسیوس خود را انتقال دهنده‌ای تلقی می‌کند که آگاهانه کوشید برای دست یافتن به نو، کهنه را جان دوباره بخشد. او پیشنهاد کرد که با جان بخشیدن به آداب ظاهراً منسوخ، معنای گذشته را بازیابی کنیم. عشق کنفوسیوس به دوران باستان، از میل مفرطی بود که به فهم این نکته داشت که چرا آداب معینی نظیر پرستش نیاکان، حرمت به آسمان، و مراسم سوگواری قرن‌ها زنده مانده‌اند. سیر او در گذشته جستجویی بود در پی ریشه‌هایی که حس می‌کرد به ژرف‌ترین نیازهای انسان به تعلق داشتن و رابطه داشتن مربوط

1. K'ung - fu - tzu

می‌شوند. او به قدرت فزاینده فرهنگ ایمان داشت. این واقعیت که روش‌های سنتی نیروی حیات خود را از دست داده بودند، از نظر او امکان بازیابی آن‌ها را در آینده کاهش نداده بود. در واقع، حسّ تاریخ کنفوسیوس چنان قوی بود که خود را چون محافظی می‌دید مسئول تداوم ارزش‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی‌ای که برای تمدن دودمان ژوئو[1] چنین خوب کار کرده بود.

زمینه تاریخی:

سنت حکیمانه‌ای که کنفوسیوس درنظر داشت، می‌تواند تا شاه ـ فرزانه‌های باستانی ردیابی شود. با اینکه کهن‌ترین سلسله‌ای که باستانشناسی تأیید کرده سلسلهٔ شانگ است (سده هیجدهم ـ دوازدهم پیش از میلاد)، دوره تاریخیِ موردنظر کنفوسیوس، خیلی جلوتر از آن بود. ممکن است کنفوسیوس روند تاریخی‌ای را که در غرب به کنفوسینیسم مشهور است، آغاز کرده باشد؛ ولی او و کسانی که از وی پیروی کردند، خود را جزء سنتی به حساب می‌آوردند که بعداً تاریخ نویسان چینی آن را جو ـ جیا،[2] «سنت حکیمانه»، نامیدند، که ریشه در دوهزاره پیش داشت؛ یعنی وقتی که یائو[3] و شون[4] از طریق نظام باورهای اخلاقی، دنیای متمدنی آفریدند.

---

1. Chou 2.Ju - chia 3. yao 4. Shun

قهرمان کنفوسیوس ژوئوکونگ[1] یا امیرژوئو (متوفی در ۱۰۹۴ پیش از میلاد) بود، که گفته می‌شد به تحکیم و اصلاح نظام شعائر «فئودالی» کمک کرده است. این نظام بر مبنای پیوندهای نَسَبی، اتحادهای سببی، و میثاق‌های کهن و همچنین پیمان‌های جدید استوار بود و نظام دقیقی از بستگی متقابل به شمار می‌رفت. توسّل به ارزش‌های فرهنگی و هنجارهای اجتماعی برای برقراری نظم بین دولت‌ها و همچنین نظم داخلی کشور، از یک بینش سیاسی مشترک حاصل شده بود. به این معنا که اقتدار در سلطنت جهانی قرار دارد که به فرمان آسمان، قدرت اخلاقی و مذهبی بسیاری به آن تفویض شده است، به این معنا که همبستگی اجتماعی نه به زور قانون، بلکه با برگزاری شعائر به‌دست می‌آید. با تحقق آن، سلسله ژوئو توانست بیش از پنج سده در آرامش و رفاه نسبی بسر برد.

کنفوسیوس با الهام از زمامداری ژوئوکونگ تمام عمر، رویائی در سر می‌پروراند که در موقعیتی قرار گیرد تا با به اجرا درآوردن ایده‌های سیاسی‌ای که از فرزانگان و شایستگان باستان آموخته بود، از امیر تقلید کند. گرچه کنفوسیوس هرگز رویای سیاسی خود را تحقّق نبخشید، ولی برداشت او از سیاست، به عنوان نظام باورهای اخلاقی، نفوذ روزافزونی یافت.

ایدهٔ آسمان، که در کیهان‌شناسی ژوئو منحصر به فرد است، با

1. chou kong

مفهوم سرور متعال در سلسله شانگ سازگار بود. ممکن است سرور متعال، نیای تبار سلطنتی معرفی شده باشد تا شاهان شانگ بتوانند ادعا کنندکه از اعقاب خدا هستند؛ همان‌طور که امپراتوران ژاپن بعداً ادعا کردند؛ ولی آسمان برای شاهان ژوئو خدای انسان گونه بسیار تعمیم یافته‌تری بود. آنان معتقد بودند که فرمان آسمان (هم‌ارز اراده سرور متعال) بدون تغییر نیست و تضمینی وجود ندارد که فرزندان خاندان سلطنتی ژوئو به شاهی گمارده شوند؛ زیرا «آسمان همان‌طور که مردم می‌بینند می‌بیند و همان‌طور که مردم می‌شنوند می‌شنود»؛ بنابراین، فضیلت‌های شاهان برای حفظ قدرت و اقتدار آنان یک نیاز اساسی بود. این تأکید بر فرمانروایی نیکخواهانه، که در کتیبه‌های متعدد برنزی بیان شده است، هم واکنشی به فروپاشی سلسله شانگ و هم تایید یک بینش جهانی عمیقاً ریشه‌دار بود.

شاهان ژوئو، بخشی به علت نیروی حیاتی نظام شعائر فئودالی و بخشی به علت قدرت خود خاندان سلطنتی، توانستند قلمرو خود را چندین سده اداره کنند. ولی در ۷۷۱ پیش از میلاد برای خودداری از یورش‌های وحشیان آسیای مرکزی مجبور شدند پایتخت خود را به سوی شرق به لو ـ یانگ[1] امروزی منتقل کنند. از آن پس، قدرت واقعی به دست اربابان فئودال افتاد. از آنجا که بازماندگان خاندان شاهان ژوئو اسماً به حضور خود ادامه می‌دادند، باز هم توانستند تا اندازه‌ای کنترل نمادین

1. Lo - yang

اعمال کنند. ولی در زمان کنفوسیوس نظام شعائر فئودالی آن‌چنان از پایه سست شده بود که بحران‌های سیاسی موجب احساس ژرف سقوط اخلاقی شد: مرکز نمادین کنترل، دیگر نتوانست کشور را از فروپاشی کلی حفظ کند.

کنفوسیوس در واکنش، بر آن شد که آموزش را انسانی کند. برای انجام این کار کوشید نهادهایی را که قرن‌ها برای ثبات سیاسی و نظم اجتماعی حیاتی بودند از نو تعریف و دوباره زنده کند: خانواده، مدرسه، جامعه محلی، دولت و کشور. کنفوسیوس وضع موجود را، که ثروت و قدرت را مؤثرتر از هر چیز دیگر می‌دانست، نپذیرفت. او حس می‌کرد که نیک نهادی، هم به عنوان یک صفت شخصی و هم به عنوان یک نیاز رهبری، برای عزت فردی، همبستگی جمعی و نظم سیاسی امری اساسی است.

زندگی کنفوسیوس:

زندگی کنفوسیوس، با وجود اهمیت عظیمش، کاملاً بی‌هیجان، یا به قول چینی‌ها، «ساده و واقعی» به نظر می‌رسد. ولی سادگی و واقعیت زندگی کنفوسیوس، مشخص می‌کند که انسانیت او حقیقتی وحی شده نبود، بلکه جلوه‌ای بود از پرورش خود، از قابلیت تلاش انسان برای شکل دادن به سرنوشت خویش. ایمان به این که انسان‌های معمولی می‌توانند فرزانگان و شایستگان حیرت‌انگیزی شوند، در میراث کنفوسیوسی عمیقاً ریشه دارد و اصرار بر اینکه انسان‌ها از طریق تلاش شخصی و

جمعی، آموزش‌پذیر، پیشرفت‌پذیر و کمال‌پذیرند، نوعاً کنفوسیوسی است.

با اینکه اطلاعات درباره زندگی کنفوسیوس کافی نیست، ولی چارچوب زمانی و زمینه تاریخی دقیقی به‌دست می‌دهد. کنفوسیوس در سال بیست و دوم حکومت امیر شیانگ از سلسله لو (۵۵۱ پیش از میلاد) متولد شد. ادعای سنتی که تولد او را روز بیست و هفتم از ماه هشتم قمری می‌داند، مورد تردید تاریخ‌دانان بوده است، ولی ۲۸ سپتامبر هنوز درکشورهای آسیای شرقی به عنوان روز تولد کنفوسیوس به طور وسیعی برگزار می‌شود. در تایوان این روز، «روز معلم» و تعطیل رسمی است.

کنفوسیوس در چو ـ فو[1] در کشور فئودالی کوچک لو در استان شانتونگ امروزی متولد شد، که به خاطر حفظ سنت‌های مرسوم و موسیقی ویژه آن به تمدن ژوئو مشهور بود. نام‌خانوادگی او کونگ[2] و نام شخصی‌اش چیو[3] بود؛ ولی در سراسر تاریخ چین، او یا کونگ ـ ذی، یا کونگ فو ـ ذی (استادکونگ) نامیده شده است. نه صفت «کنفوسیوسی» که از اسم لاتینی شده کنفوسیوس مشتق شده، در چین اصطلاح معنی‌داری است و نه اصطلاح کنفوسینیسم که در اروپا در سده هیجدهم وضع شد.

نیاکان کنفوسیوس احتمالاً از اشراف زمان خود بودند که در زمان تولد او عملاً به آدم‌های معمولی فقرزده تبدیل شده بودند. هنگامی که

---

1. Ch'ü - fu 2. K'ung 3. Ch'iu

کنفوسیوس فقط سه سال داشت، پدرش درگذشت. بنابراین، ابتدا توسط مادرش آموزش داده شد و سپس در نوجوانی خود را به عنوان آموزنده‌ای خستگی‌ناپذیر شاخص ساخت. او در اواخر زندگی به خاطر می‌آورد که در پانزده سالگی دل به آموختن سپرده است. یک گزارش تاریخی خاطرنشان می‌سازد که، گرچه او دیگر به عنوان یک دانشمند جوان مطلع، شناخته شده بود، احساس می‌کرد که هنگام بازدید از معبد بزرگ شایسته است که درباره همه چیز پرس‌وجو کند.

کنفوسیوس پیش از این که در ۱۹ سالگی با زنی با پیشینه مشابه ازدواج کند، در پست‌های کوچک دولتی، رسیدگی به اصطبل‌ها و حسابداری برای انبارهای غلّه، خدمت کرده بود. دانسته نیست که معلمان کنفوسیوس چه کسانی بودند، ولی کوشش دقیقی به عمل آورد تا استادان مناسبی برای آموزش خود پیدا کند؛ از جمله استادانِ آداب مذهبی و موسیقی. مهارت کنفوسیوس در شش فن -- مراسم مذهبی، موسیقی، کمانگیری، ارابه‌رانی، خوشنویسی، و حساب -- و آشنایی او با سنت‌های کهن، به ویژه شاعری و تاریخ، او را قادر ساخت که در سی سالگی، حرفه آموزگاری درخشانی را آغاز کند.

کنفوسیوس در چین به عنوان نخستین معلمی شناخته شد که می‌خواست آموزش را در اختیار همگان قرار دهد، و در برقراری فن معلمی به عنوان یک حرفه، در واقع به عنوان یک روش زندگی ، موثر بود. پیش از کنفوسیوس، خانواده‌های اشرافی برای تعلیم فن‌های خاص به پسران خود معلم خصوصی استخدام می‌کردند و مقام‌های دولتی به

زیردستان خود فن‌آوری‌های لازم را تعلیم می‌دادند، ولی او نخستین کسی بود که برای تحول و بهبود اجتماع، تمام زندگی خود را وقف یادگرفتن و یاد دادن کرد. او اعتقاد داشت که تمام انسان‌ها از خود پروری سود خواهند برد. او برنامه‌ای را برای رهبران احتمالی آینده آغاز کرد، درهای آموزش را به روی همگان گشود یادگیری را نه فقط به عنوان کسب دانش، بلکه به عنوان پرورش شخصیت نیز معرفی کرد.

از نظر کنفوسیوس، نخستین وظیفه آموزش عبارت بود از فراهم ساختن روش مناسب برای تعلیم اشراف‌زادگان (جون ـ ذی[1])، روندی که مستلزم به سازی دائم خود و کنش متقابل پیوسته اجتماعی است. گرچه او با تاکید خاطرنشان می‌کرد که یادگیری «برای خاطر خود» است (که در نهایت به شناخت و درک خود می‌رسد)، ولی خدمت عمومی را یک نتیجه طبیعی آموزش حقیقی می‌یافت. کنفوسیوس با گوشه‌گیران دانشمندی برخورد می‌کرد که اعتبار خواست او برای خدمت به جهان را به چالش می‌خواندند؛ او در برابر وسوسه‌ی «به گله پرندگان و حیوانات پیوستن» برای گوشه‌گیری از جهان، مقاومت کرد، و راه کوشش برای تحول جهان از درون را برگزید. ده‌ها سال در اشتیاق به عمل درآوردن افکار انسان باورانه خود از مجراهای دولتی، فعالانه درگیر سیاست شد.

کنفوسیوس در اواخر دهه چهل و اوایل دهه پنجاه سالگی، نخست به عنوان قاضی و سپس به عنوان دست‌یار خدمات عمومی، و سرانجام به

---

1. Chūn - tzu

عنوان وزیر دادگستری در دولت لو خدمت کرد. احتمال دارد که به عنوان وزیر اصلی، شاه لو را در یکی از ماموریت‌های سیاسی همراهی کرده باشد. ولی زندگی سیاسی کنفوسیوس عمر کوتاهی داشت. وفاداری او به شاه، او را نسبت به صاحبان قدرت زمان، خانواده‌های جی[1]، بیگانه ساخت و صداقت اخلاقی او با حلقه نزدیکان شاه که با شادی لذتبخش خود شاه را به وجد می‌آوردند، جوردرنیامد. در ۵۶ سالگی، هنگامی که تشخیص داد مافوق‌های او به سیاست‌های وی بی‌علاقه‌اند، در تلاش برای یافتن کشور فئودالی دیگر که در آن جا بتواند خدمات خود را ارایه دهد، کشور را ترک کرد. در این تبعید سیاسی خود خواسته‌ی تقریباً ۱۲ ساله، به رغم ناکامی سیاسی، حلقه گسترش یابنده‌ای از شاگردان، او را همراهی کردند. اعتبار او به عنوان مردی دارای بینش و رسالت، گسترش پیدا کرد. یک نگهبان پاسگاه مرزی، زمانی او را به عنوان «زبانهٔ چوبی ناقوس» عصر توصیف کرد، که برای بیدار کردن مردم نوای هشدار دهندهٔ آسمان را می‌نوازد. (جُنگ ۲۴ : ۳). در واقع، کنفوسیوس را انسان آگاه و قهرمانی به شمار می‌آوردند که واقع‌بینانه می‌دانست که ممکن است موفق نشود، ولی برانگیخته از شوری شرافتمندانه، پیوسته تا آنجا که در توان داشت می‌کوشید. در شصت و هشت‌سالگی به وطن بازگشت تا آموزش دهد و با نوشتن و تألیف، سنت‌های کلاسیک ارجمند خود را حفظ کند. او در ۴۷۹ پیش از میلاد در گذشت. بنابر گزارش‌های تاریخی، ۷۲ تن از

---

1. Chi

شاگردانش در «شش‌فن» مهارت یافتند، و شمار کسانی که ادعای پیروی از او را داشتند به ۳۰۰۰ تن رسید.

جُنگ به مثابه تجسّم ایده‌های کنفوسیوسی:

لون ـ یو[1] (جُنگ)، گرامی‌ترین متن مقدس سنت کنفوسیوسی، احتمالاً توسط نسل دوم مریدان کنفوسیوس تألیف شده است، این اثر، در درجه اول بر مبنای گفته‌های استاد، که هم شفاهی و هم کتبی حفظ می‌شد، قرار داشت و در شکل و محتوا روح کنفوسیوسی را باز می‌تاباند، به همان روشی که مکالمات افلاطون، آموزش سقراط را تجسم می‌بخشد.

خواننده دقیق امروزی اغلب جُنگ را مجموعه‌ای از گفتگوهای بی‌ارتباط به هم تلقی می‌کند که بدون نظم و ترتیب گردآوری شده است. این برداشت ممکن است نتیجه این درک اشتباه‌آمیز از کنفوسیوس باشد که او را صرفاً موعظه‌گر معمولی اخلاق می‌پندارند که به مناسبت‌های روزانه به شاگردان توصیه‌های عملی می‌کرد. اگر شخص، جُنگ را به عنوان حافظهٔ جمعی، وسیله‌ای ادبی (از جانب کسانی که خود را وارثان راه کنفوسیوس می‌پنداشتند که باید یاد استاد را مداومت بخشند و شکل زندگی او را چون سنتی زنده نگهدارند)، تلقی کند، به این نکته نزدیک می‌شود که چرا این اثر قرن‌ها در چین مورد احترام بوده است. شکل

1. Lun - yü

گفتگو به‌کار گرفته شده است تا کنفوسیوس را در تفکر و عمل نشان دهد، نه چون یک فرد جدا افتاده، بلکه به عنوان کسی که در مرکز ارتباط‌ها قرار دارد. عملاً گفتارهای جُنگ، شخصیت کنفوسیوس را آشکار می‌سازد، آرزوهای او، ترس‌های او، شادی‌های او، تعهدهای او و بیش از همه خودشناسی او.

بنابراین به نظر می‌رسد که منظور از جمع‌آوری این گفتارهای تلخیص شدهٔ متمرکز بر کنفوسیوس ارائه یک گفتگو یا ثبت یک رخ‌داد نبوده، بلکه دعوتی از خواننده بوده است که در یک بحث جاری شرکت جوید. پیروان کنفوسیوس، طی قرن‌ها از طریق جُنگ آموختند که آداب شگفت‌انگیز شرکت در یک گفتگو با کنفوسیوس را بازسازی کنند.

یکی از مهم‌ترین توصیف‌های کنفوسیوس از احوال شخصی خود، شرح کوتاهی از گسترش معنوی اوست که در جُنگ آمده است:

در پانزده‌سالگی دل به آموختن سپردم، در سی‌سالگی استوار در جایگاه خود قرار گرفتم، در چهل‌سالگی، پندار باطلی نداشتم. در پنجاه‌سالگی به فرمان آسمانی پی بردم. در شصت‌سالگی گوشم [با حقیقت] مانوس شد. در هفتادسالگی از خواست‌های دل پیروی کردم بی آن که از مرز صواب بیرون روم (۲.۴).

زندگی کنفوسیوس به عنوان یک دانشجو و معلم، بیانگر این عقیده اوست که آموزش روند بی‌وقفه‌ای است از خودشناسی. هنگامی که یکی از شاگردان از قرار معلوم در وصف او به اشکال برمی‌خورد، کنفوسیوس به کمک او می‌شتابد:

چرا فقط چیزی با این مضمون نگفتی: او آدمی است که وقتی درگیر کار جدی آموختن می‌شود، خوردن را فراموش می‌کند، چنان از شادی سرشار است که دغدغه‌های خود را فراموش می‌کند، و نگران نیست که پیری در راه است (۷:۱۸).

کنفوسیوس عمیقاً نگران آن بود که فرهنگی (وِن)[1] که او ارجمند می‌داشت، انتقال نمی‌یابد و آموزشی (شوئه[2]) که او پیشنهاد می‌کرد، آموخته نمی‌شود. ولی حسّ وظیفه‌شناسی شدید او هرگز مانع آن نشد که آن چه را که شنیده بود به خاطر بسپرد، بدون کاستی بیاموزد، و بدون خستگی آموزش دهد. آن چه او از خود طلب می‌کرد، توان‌فرسا بود:

این چیزهاست که موجب نگرانی من است: کوتاهی در پرورش فضیلت، کوتاهی نسبت به تعمق در آموخته‌ام، ناتوانی در پیشرفت به سوی آن چه که شنیده‌ام که درست است، و ناتوانی در اصلاح خود هنگامی که عیب‌هایی دارم (۷.۳).

آنچه از شاگردانش می‌خواست شوق به یادگیری بود: به آن که مشتاق آموختن نیست آموزش نمی‌دهم، کسی را هم که نگران ابراز عقیده‌هایش نیست، تشویق نمی‌کنم (۷:۸).

جمعیتی که کنفوسیوس به وجود آورده بود، انجمن دانشمندانه‌ای بود از افراد همفکر با سن‌های مختلف و زمینه‌های مختلف از کشورهای مختلف. آنان به این دلیل جذب او شده بودند که در بینش او شریک

---

1. Wen 2. Hsüeh

بودند و در رسالت استقرار نظم اخلاقی در سازمان سیاسی‌ای که به‌طور فزاینده در حال فروپاشی بود، مشارکت داشتند.

این وظیفه‌ای دشوار و حتی خطرناک بود. کنفوسیوس خود به بی‌کاری، دربه‌دری، گرسنگی، و گاه خشونتی که خطر جانی داشت دچار می‌شد. با وجود این، ایمان او به پایندگیِ فرهنگی که گرامی می‌داشت و شدنی بودن شیوه‌ای که برای آموزش مطرح کرده بود، چنان استوار بود که او خود و پیروانش را متقاعد کرد که آسمان جانب آنان را دارد. وقتی در کوانگ جانش به خطر افتاد گفت:

آیا از زمان مرگ شاه وِن [1] ***[بنیان‌گذار سلسلهٔ ژوئو] رسالت فرهنگ (وِن)*** [2] ***بر عهده من گذاشته نشده است؟ اگر آسمان قصد داشته باشد که این فرهنگ از میان برود، آنان که از من پیروی می‌کنند قادر نخواهند بود هیچ بخشی از آن را حفظ کنند. اگر آسمان قصد نابودی آن را نداشته باشد، پس مردان کوانگ با من چه می‌توانند بکنند؟ (۹:۵)***

این ابراز اعتماد به نفس که مایه از حسّ نیرومند وظیفه‌شناسی دارد، ممکن است این برداشت را برانگیزد که تصور کنفوسیوس از خود جسورانه بوده است. ولی کنفوسیوس به صراحت روشن ساخت که دور از نیل به فرزانگی است و آن چه که او در واقع در آن سرآمد بود «عشق به آموزش» بود. (۵:۲۷). از نظر او، آموختن نه تنها دانش او را وسعت

1. Wen 2. Wen

می‌بخشید و خودآگاهی او را ژرف می‌ساخت، بلکه از این گذشته روشن می‌کرد که او کیست. او به صراحت می‌پذیرفت که بی‌آن که موهبت دانش به او اعطاء شده باشد، متولد شده، و به آن دسته از مردم هم تعلق ندارد که می‌توانند جامعه را بدون دانش، متحول سازند. بلکه شرح داد که از گوش‌هایش به وسعت استفاده کرده و از شنیده‌ها آن‌چه را که خوب بوده پیروی کرده، و از چشم‌هایش وسیعاً استفاده کرده و آن چه را که دیده به ذهن سپرده است. آموزش او از «سطح پایین دانش» تشکیل می‌شد (۷:۲۷)، سطحی که احتمالاً در دسترس اکثر مردم بود. در این معنی، کنفوسیوس نه پیامبری بود با امتیاز دسترسی به خداوند و نه فیلسوفی که حقیقت قبلاً بر او آشکار شده باشد، بلکه یک آموزگار انسانیت بود که در راه به سوی خود ـ آگاهی نیز، هم سفری پیشرفته به شمار می‌آمد.

کنفوسیوس به عنوان آموزگار انسانیت، آرزوهای خود را برحسب توجه به انسان‌ها ابراز می‌کرد: «فراهم کردن آسایش برای سال خوردگان، اعتماد کردن به دوستان، و گرامی داشتن جوانان» (۵:۲۵). تصور کنفوسیوس از شیوه‌ی گسترش به یک جامعه انسانی، با تفکر کلی نگرانه در وضعیت انسان آغاز شد. کنفوسیوس به جای درنگ بر تفکر انتزاعی مثل شرایط انسان در حالت طبیعی، در جستجوی فهم وضعیت عملی در زمانی مفروض برآمد و آن را به عنوان نقطهٔ عزیمت خود به کار گرفت. هدف او حفظ اعتماد به دولت و تبدیل اجتماع به جامعه‌ای اخلاقی از طریق پرورش حسّ انسانیت در سیاست و اجتماع بود. برای نیل به این

هدف ایجاد انجمنی دانشمندانه، انجمن جون ـ ذی[1] (اشراف)، اساسی بود. به زبان ذنگ ـ ذی،[2] شاگرد کنفوسیوس، شریف‌زاده واقعی:

باید گشاده ذهن و مصمم باشد؛ زیرا بارش سنگین و راهش طولانی است. او بار انسانیت را بر دوش می‌کشد، آیا این سنگین نیست؟ فقط با مرگ راه او پایان می‌یابد، آیا این طولانی نیست؟

ولی جمعیت جون ـ ذی به عنوان پیشتاز اخلاقی جامعه در پی استقرار نظام از ریشه متفاوتی نبود. رسالت او تعریف دوباره و احیای مجدد آن نهادهایی بود که باور می‌شد قرن‌ها همبستگی اجتماعی را حفظ کرده و مردم را قادر ساخته است که با هماهنگی و سعادت زندگی کنند. یک نمونه بدیهی از چنین نهادی خانواده بود.

در جُنگ نقل شده است که وقتی از کنفوسیوس سئوال شد که چرا در دولت شرکت نمی‌کند، با نقل قطعه‌ای از یک اثر کلاسیک باستانی، شوجینگ[3] («کلاسیک تاریخ») پاسخ داد: «فقط با فرزندی خوب و دوستی برای برادران بودن، شخص می‌تواند بر دولت اعمال اثر کند» تا نشان دهد که آن چه شخص در محدوده خانهٔ خود انجام می‌دهد، از نظر سیاسی مهم است (۲:۲۱). این اصل بر مبنای این اعتقاد پیروان کنفوسیوس قرار دارد که پرورش خود، ریشه نظم اجتماعی است و نظم اجتماعی پایه ثبات سیاسی و آرامش عمومی.

تأکید بر اینکه اخلاق خانواده به لحاظ سیاسی مؤثر است، باید در

---

1. Chūn - tzu   2. Tseng - tzu   3. Shu Ching

زمینه مفهوم کنفوسیوسی سیاست که به معنی «اصلاح» (جِنگ)[1] است، دیده شود. فرمانروایان باید با اصلاح رفتار خود شروع کنند؛ یعنی آنان باید نمونه‌هایی باشندکه با رهبری اخلاقی و تعالیم الگویی حکومت کنند نه بازور. مسئولیت حکومت فقط تامین غذا و امنیت نیست؛ بلکه آموزش مردم نیز هست. قانون و مجازات حداقل نیازهای نظم هستند، ولی هدف عالی‌تر هم‌آهنگی اجتماعی فقط با فضیلتی که در به جا آوردن آداب ظاهر می‌شود، می‌تواند به دست آید و برای به جا آوردن آداب باید در یک عمل جمعی شرکت کرد تا تفاهم متقابل را بهبود بخشد.

یکی از ارزش‌های بنیادین کنفوسیوسی که تمامیت اجرای مناسک را تضمین می‌کند، شیائو[2] (اطاعت فرزندی) است. در واقع، کنفوسیوس اطاعت فرزندی را به عنوان نخستین گام به سوی تعالی اخلاقی می‌دانست و معتقد بود که این تعالی در دستیابی به فضیلت اصلی، جِن[3] (انسانیت)، قرار دارد. برای آموزش تجسم خانواده در ذهن و قلب باید قادر شد که به ورای خود ـ مرکزیت حرکت کرد. با وام گیری از واژه‌های روانشناسی نوین، باید خود خصوصی بسته را به خود باز تبدیل کرد. ولی اطاعت فرزندی، تسلیم بی‌قید و شرط به قدرت والدین را نمی‌طلبد؛ بلکه شناخت سرچشمهٔ زندگی و حرمت به آن را طلب می‌کند. مراد از اطاعت فرزندی، همان‌طور که یونانیان باستان گفته‌اند، عبارت است از این که هم والدین و هم فرزند را قادر سازیم که شکوفا شوند. کنفوسیوسیان آن را

---

1. Cheng 2. Hsiao 3. Jen

یک راه اصلی آموزش انسان بودن می‌دانند.

افزون بر این، کنفوسیوسیان علاقه‌مندند کـه اسـتعاره خـانواده را برای جامعه، کشور و جهان به‌کار برند. آنان ترجیح می‌دهند که امپراتور را پسر آسمان، شاه را فرمانروا ـ پدر، و قاضی را «مقام پدر ـ مادر» خطاب کنند زیرا از نظر آنان، واژه‌های متمرکز بر خانواده، معنی ضمنی یک بینش سیاسی را دارند. وقتی کنفوسیوس گفت که رسیدگی به امـور خـانواده، شرکت فعال در سیاست است. قبلاً روشن ساخته بود که اخلاق خانواده فقط یک امر خصوصی نیست؛ خیرِ عمومی از طریق آن تحقق پیدا می‌کند.

کنفوسیوس، روند انسان شدن را توانـمندی در «غـلبه بـرخـود و بازگشت به آداب» (۱۲:۱) تعریف می‌کرد. تمرکز دوگانه بر تحول خـود (گفته می‌شود که کنفوسیوس خود را از چهار چیز آزاد ساخته است: «یک دندگی، جزم‌اندیشی، لجـاجت، و خـودخواهـی» [۹:۴]) و بـر مشـارکت اجتماعی، کنفوسیوس را قادر ساخت که نسبت به خود وفادار (ژونگ)[1] و نسبت به دیگران ملاحظه‌کار (شو[2]) باشد (۴:۱۵). درک این نکته ساده است که چرا «قاعده زرین» کنفوسیوسی عبارت است از: «آن چه به خود روا نمی‌داری به دیگران روا مدار» (۱۵:۲۳). میراث کنفوسیوس، سرشار از معنی‌های ضمنی اخلاقی، به وسیلهٔ این درک «ساده و واقـعی» او کـه یادگیری انسان بودن یک کار جمعی است به دست می‌آید:

یک انسان، در طلب تثبیت خود، دیگران را نیز تثبیت می‌کند، و

1. Chung 2. Shu

در پی گسترش خود، دیگران را نیز گسترش می‌بخشد. قابلیت برداشت تمثیلی از آن چه که نزدیک و در دسترس است، می‌تواند روش انسانیت نامیده شود. (۶.۳۰)

آیین کنفوسیوسی

صورت‌بندی سنت کنفوسیوسی کلاسیک:

بنابر نظرِ هان ـ فِی ـ ذی[۱] (وفات ۲۳۳ پیش از میلاد)، مدت کوتاهی پس از مرگ کنفوسیوس، پیروان او به هشت مکتب متمایز تقسیم شدند، که همه مدعی وراثت قانونی میراث کنفوسیوسی بودند. احتمالاً هر مکتب وابسته به، یا مُلهَم از یک یا بیش از یک تن از مریدان کنفوسیوس بود. با وجود این کنفوسیوسیان، تاثیر زیادی بر سدهٔ پنجم پیش از میلاد نگذاشتند. گرچه ین یوان[۲] (یاین هوئی[۳]) عارف، ذنگ ـ ذی[۴] وفادار، ذی گونگِ[۵] با استعداد، ذی ـ شیای[۶] فاضل، و دیگران هیجان بسیاری در میان نسل دوم شاگردان کنفوسیوس ایجاد کردند، ولی در آن زمان، ابداً روشن نبود که سنت کنفوسیوسی می‌بایست به عنوان نیرومندترین سنت در تاریخ چین ظهور کند.

مِنسیوس[۷] (حدود ۳۷۱ تا حدود ۲۸۹ پیش از میلاد) شِکوه می‌کرد که جهان تفکر در اوایل دوران دولت‌های جنگ‌آور (۲۲۱ ـ ۴۷۱

---

1. Han - fei - tzu 2. Yen yūan 3. Yen Hui 4. Tseng - tzu
5. Tzu Kung 6. Tzu - hsia 7. Mencius

پیش از میلاد) زیر سلطهٔ جمع باوری مو ـ ذی[1] و فردباوری یانگ ژو[2] (۳۶۰ ـ ۴۴۰ پیش از میلاد) قرار داشت. وضعیت تاریخی یک سده پس از مرگ کنفوسیوس، به روشنی نشان می‌دهد که تلاش کنفوسیوسی برای اخلاقی کردن سیاست مؤثر نبود؛ فروپاشی نظام شعائر فئودالی ژوئو و پیدایش دولت‌های نیرومند سلطه‌جو آشکار ساخت که قدرت و ثروت حرف آخر را می‌زنند. زاهدان (دائویی‌های آغازین)، که دنیا را ترک می‌گفتند تا برای یک زندگی متفکرانه، حریمی در طبیعت به وجود آورند، و واقع‌گرایان (قانون گرایان آغازین) که برای کسب ثروت و قدرت، دست به بازی خطرناک کمک به شاهان جاه‌طلب می‌زدند؛ به طوری که توانستند روند سیاسی را زیر تأثیر بگیرند و عملاً صحنه گردان محفل روشنفکران شوند. کنفوسیوسیان از هم کاسه شدن با منافع اقلیت حاکم خودداری می‌کردند؛ زیرا آگاهی اجتماعی آنان را وامی‌داشت که به عنوان وجدان مردم عمل کنند. آنان در وضعیت دشواری قرار داشتند. با اینکه می‌خواستند در سیاست شرکت فعال داشته باشند، نمی‌توانستند وضع موجود را به عنوان عرصه مشروع بپذیرند و در آن اِعمال قدرت و اقتدار کنند. کوتاه سخن، آنان در این دنیا بودند، ولی از آن نبودند؛ نه می‌توانستند آن را ترک کنند و نه تغییر مؤثری در آن بدهند.

1. Mo - tzu 2. Yang Chu

مِنسیوس، روشنفکر کنفوسیوسی نمونه:

مِنسیوس به عنوان انتقال دهنده خود خواندهٔ راه کنفوسیوس شناخته شده است. منسیوس، که نخست توسط مادر و سپس بنابر ادعا توسط یک شاگرد نوه‌ی کنفوسیوس آموزش دید، نقش خود را به طور درخشانی به عنوان منتقدی اجتماعی، فیلسوفی اخلاقی و فعالی سیاسی ایفا کرد. او استدلال می‌کرد که پرورش یک طبقه‌ی دانشمند ـ صاحب مقام که مستقیماً درگیر کشاورزی، صنعت، و بازرگانی نباشند، برای سعادت کشور حیاتی است. در این بحث پیچیده بر ضد فیزیوکرات‌ها (کسانی که هوادار اولویت کشاورزی بودند)، او هوشمندانه، برای دفاع از کسانی که کار فکری می‌کردند، فکر تقسیم کار را مورد استفاده قرار داد و به این نکته توجه کرد که خدمات، همان اهمیت نیروی تولید را دارد. از نظر او کنفوسیوسیان به عنوان دانشمند در خدمت منافع حیاتی دولت بودند، نه از طریق تبدیل شدن به کارمند اداری، بلکه با پذیرفتن مسئولیت آموزش روش حکومت کردن انسانی (جن ـ ژنگ)[1] و راه درخور شاه (وانگ ـ دائو)[2] به اقلیت حاکم. در مورد اربابان فئودال، او نه تنها به عنوان رایزن سیاسی شاهان، بلکه به عنوان معلم آنان نیز عمل می‌کرد. منسیوس روشن ساخت که یک انسان حقیقی نمی‌تواند با ثروت فاسد شود و در انقیاد قدرت درآید و یا زیر تأثیر فقر قرار گیرد.

برای بیان رابطه بین کمال‌گرایی اخلاقی کنفوسیوسی و

---

1. Jen - Cheng 2. Wang - tao

واقعیت‌های مشخص اجتماعی و سیاسی زمان خود، منسیوس به افشای نظریه‌های رایج جمع‌گرایی مو ـ ذی و فردگرایی یانگ ژو به عنوان نظریه‌های غیرعملی دست زد. جمع‌گرایی مو ـ ذی به طرف‌داری از عشق عمومی تکیه می‌کرد. ولی منسیوس می‌گفت که نتیجه نظریه مو ـ ذی مبنی بر این که با یک غریبه با همان صمیمیتی رفتار کنیم که با پدر خود رفتار می‌کنیم، مثل آن خواهد بود که با پدر خود با همان بی‌تفاوتی برخورد کنیم که با یک غریبه می‌کنیم. از سوی دیگر، یانگ ژو طرف‌دار اولویت نَفْس بود؛ ولی منسیوس بر آن بود که توجه فوق‌العاده به منافع خود، به بی‌نظمی سیاسی می‌انجامد. در واقع، در جمع‌گرایی مو ـ ذی، پدری مفهوم بی‌معنایی می‌شود، همان‌گونه که در فردگرایی یانگ ژو، سلطنت بی‌معنا می‌شود.

برنامه بلند مدت منسیوس برای اصلاح اجتماعی تغییر واژگان سود، نفع شخصی، ثروت، و قدرت بود به وسیلهٔ قرار دادن آن‌ها در یک مبحث اخلاقی با تاکید بر درستی، روحیه همگانی، رفاه و فیض معنوی. ولی منسیوس با سود مخالفتی نمی‌کرد. بلکه بیشتر به اربابان فئودال تذکر می‌داد که به آن سوی آفاق محدود خود نظر اندازند و پیوند مشترکی را با کارگزاران، کارکنان، کارمندان خود و توده‌های به ظاهر یک پارچه، پرورش دهند. منسیوس می‌گفت فقط در این صورت است که آنان قادر خواهند بود سود، نفع شخصی، ثروت، و قدرت خود را حفظ کنند. او آنان را به گسترش خیرخواهی تشویق می‌کرد و به آنان هشدار می‌داد که این برای حفاظت از خاندان آنان حیاتی است.

توسل منسیوس به پیوند مشترک بین تمام مردم، به عنوان یک سازوارهٔ حکومت، مبتنی بود بر حسّ قوی «مردم باوری» او که مردم از حکومت مهم‌ترند و حکومت از پادشاه، و فرمانروایی که به روشی در خورد شاه عمل نکند، لایق فرمانروایی نیست. منسیوس اصرار بر آن داشت که یک فرمانروای ناشایسته باید مورد انتقاد قرار گیرد، بازپروری شود، و به عنوان آخرین چاره عزل گردد. از آن جا که «آسمان همان طور می‌بیند که مردم می‌بینند، آسمان همان‌طور می‌شنود که مردم می‌شنوند»، انقلاب، یا به زبان مؤدبانه، تغییر حاکم، در موارد حاد، نه تنها توجیه‌پذیر بلکه واجب است.

تصور «مردم باورانه»ی منسیوس از سیاست بر بینش فلسفی او متکی بود، که انسان‌ها می‌توانند با کوشش، خود را کامل کنند، و فطرت انسان نیک است. در حالی که نقش عامل‌های زیست‌شناختی و محیطی را در شکل‌دادن به وضع انسان تصدیق می‌کرد، اصرار داشت که انسان‌ها صرفاً اگر بخواهند، پای‌بند اخلاق می‌شوند. بنابر نظر منسیوس وقتی انسان‌ها به خوبی‌ها توجه آگاهانه پیدا کنند، میل به خوب بودن در آنان فعال می‌شود و قادر به انجام عمل خوب تحول ساز می‌گردند.

منسیوس آموزش می‌داد که همهٔ مردم از سرچشمه‌های معنوی برای تعمیق خود ـ آگاهی و تقویت پیوند با دیگران برخوردارند. با وجود الزام‌های زیستی و محیطی، انسان‌ها همیشه آزادی و توانایی بهبود گسترش شکوهِ آسمان بخشیده خود («کالبد بزرگ» خود) را دارند. امکان مداومت اصلاح و گسترش خود، در شرح منسیوس از درجات حُسن، به

طرز زنده‌ای به نمایش درآمده است:

کسی که در خور علاقه ماست، خوب (شَن[۱]) خوانده می‌شود. کسی که با خود صمیمی است صادق (شین[۲]) خوانده می‌شود. کسی که بسنده و واقعی است زیبا (می[۳]) خوانده می‌شود. کسی که بسندگی و واقعیت‌اش درخشان است بزرگ (دَا[۴]) خوانده می‌شود. کسی که بزرگی‌اش متحول است فرزانه (شِنگ[۵]) خوانده می‌شود. کسی که فرزانگی‌اش ورای فهم ماست معنوی (شِن[۶]) خوانده می‌شود (VIIB .۲)

افزون بر این، منسیوس اظهار می‌داشت که اگر انسان‌ها به توانایی‌های قلب خود کاملاً پی ببرند، فطرت خود را درک خواهند کرد؛ با درک فطرت خود، آسمان را خواهند شناخت. در این چشم‌انداز منسیوسی، یادگیری انسانِ کامل بودن مستلزم پرورش حساسیت انسانی برای تجسّم کل جهان به مثابه تجربه‌ای است که شخص در زندگی از سرگذرانده است:

همهٔ ده‌هزار چیز در من است. برای من هیچ مسرتی بزرگ‌تر از آن نیست که با بررسی خود دریابم که با خود صادقم. منتهای کوشش خود را به عمل آورید تا با دیگران چنان رفتار کنید که مایلید با خودتان رفتار شود، و درخواهید یافت که این کوتاه‌ترین راه به انسانیت است. (VII A .۴)

---

1. Shan 2. Hsin 3. Mei 4. ta 5. Sheng 6. Shen

شون ـ ذی،[1] انتقال دهنده دانش کنفوسیوسی:

اگر منسیوس آرمان‌گرایی اخلاقی کنفوسیوسی را به ثمر رساند، شون ـ ذی (حدود ۳۰۰ تا حدود ۲۳۰ پیش از میلاد) آگاهانه آیین کنفوسیوس را به پرس‌وجویی واقع‌گرایانه و منظم درباره وضع انسان تبدیل کرد، (با ارجاع ویژه به آداب و رسوم و قدرت حکومتی). شون ـ ذی، که به طور گسترده به عنوان یکی از برجسته‌ترین دانشمندان مشهوری شناخته شده است که در میانه سده سوم پیش از میلاد در جی ـ شیا[2] پایتخت ثروتمند و قدرتمند دولت چی[3] گرد آمده بودند، از نظر دانش وسیع، منطق، تجربه‌گرایی، عمل‌گرایی، و بحث و جدل شاخص شد. نقد او بر به اصطلاح دوازده فیلسوف، برداشت کلی از زندگی روشنفکری زمان او را به دست می‌دهد. بینش ژرف او نسبت به نقاط ضعف تقریباً تمام جریان‌های فکری مطرح شده از جانب اندیشمندان همتای خود، کمک کرد تا مکتب کنفوسیوس به عنوان باورهای سیاسی و اجتماعی نیرومندی تثبیت شود. ولی مخالف اصلی او منسیوس بود، و او به این نظر منسیوس، که فطرت انسانی نیک است، به عنوان یک خوش‌بینی اخلاقی ساده‌لوحانه به شدت تاخت.

هم‌آوا با روح کنفوسیوس، و از این طریق با روح منسیوس، شون ـ ذی محوریت خود ـ پروری را مورد تاکید قرار داد. او روند پرورش کنفوسیوسی (از شریف‌زاده به فرزانه) را به عنوان کوشش وقفه ناپذیری

---

1. Hsūn - tzu 2. Chi - hsia 3. Ch'i

برای اندوختن دانش، مهارت‌هاو بینش و خرد تعریف کرد. شون ـ ذی، برخلاف منسیوس، تاکید می‌کرد که فطرت انسان اهریمنی است. زیرا او انسان‌ها را طبعاً مستعد ارضای شهوت‌های خویش می‌دید، و اعتقاد قاطعی داشت که محدودیت‌های اجتماعی با مرزبندی‌های روشن لازم است. بدون این محدودیت‌ها، همبستگی اجتماعی که پیش شرط سعادت انسان است، سست خواهد شد. جدی‌ترین نقصی که او در اعتقاد منسیوس به نیک فطرتی انسان تصور می‌کرد عبارت بود از پی‌آمد عملی غفلت از لزوم آداب و رسوم و قدرت حکومتی برای سعادت جامعه.

شون ـ ذی، نقش شناختی ذهن (عقل انسانی) را به عنوان شالوده‌ی اخلاق، برجسته ساخته است. انسان‌ها به وسیله مهار کردن داوطلبانه امیال و آرزوهای خود، در جهتِ وفاق با هنجارهای اجتماعی، پای‌بند اخلاق می‌شوند. گرچه این با فطرت انسان بیگانه است، ولی عقل آن را، هم برای بقاء و هم برای سعادت لازم تشخیص می‌دهد. شون ـ ذی مانند منسیوس به کمال‌پذیری همهٔ انسان‌ها از طریق خودپروری، به انسانیت و درست‌کاری به عنوان فضیلت‌های اصلی، به حکومت انسانی به عنوان شیوهٔ درخور شاه، به سازگاری اجتماعی، و به آموزش معتقد بود. ولی نظر او نسبت به چگونگی دستیابی عملی به آن‌ها درست در نقطه مقابل‌نظر منسیوس بود. طرح کنفوسیوسی، آنچنان که شون ـ ذی به آن شکل داد، آموزش را به عنوان اجتماعی شدن تعریف می‌کند. اقتدار فرزانگان و شایستگان کهن، سنت کلاسیک، هنجارهای مرسوم، معلمان،

قواعد و قوانین حکومتی، و مقامات سیاسی همه برای این روند اهمیت دارند. یک انسان فرهیخته بنابر تعریف، یک عضو اجتماعی شدهٔ جامعه انسانی است، که به خاطر خیر همگان، به طور موفقیت‌آمیزی خواست‌های غریزی خود را تعالی بخشیده است.

موضع سخت شون ـ ذی نسبت به قانون، نظم، قدرت حکومتی، و آداب و رسوم به نظر می‌رسد که به طور تصادفی به قانون‌گرایان نزدیک است که سیاست همرنگ جماعت شدن شان منحصراً به نفع فرمانروایان طراحی شده بود. پافشاری او بر معیارهای عینی رفتار ممکن است از لحاظ نظری، به پیدایش اقتدارگرایی کمک کرده باشد که به دیکتاتوری چین[1] (۲۰۶ ـ ۲۲۱ پیش از میلاد) انجامید. در واقع، دوتن از با نفوذترین قانون‌گرایان، هان ـ فِی ـ ذی نظریه‌پرداز دولت هان ولی سی[2] وزیر چین (حدود ۲۸۰ تا ۲۰۸ پیش از میلاد)، شاگرد او بودند. با این حال، شون ـ ذی در استمرار آیین کنفوسیوس به عنوان یک تشکّل حکیمانه مهم بود. تعبیر طبیعت‌گرایانه او از آسمان، درک ظریف او از فرهنگ، مشاهده‌های خردمندانه او در جنبه شناخت شناسانهٔ ذهن و نقش اجتماعی زبان، تاکید او بر استدلال اخلاقی و فن مناظره، اعتقاد او به پیش رفت، و توجه او به نهادهای سیاسی چنان غنای چشم‌گیری به میراث کنفوسیوس بخشید که کنفوسیوسیان او را برای بیش از سه سده به عنوان دانشمند نمونه مورد احترام قرار می‌دادند.

---

1. Ch'in 2. Li Ssu

کنفوسیوسی کردن سیاست:

استبداد کوتاه عمر [خاندان] چین، پیروزی مختصر قانون‌گرایان را ظاهر ساخت. ولی در سال‌های نخستینِ هان غربی (۲۰۶ پیش از میلاد تا ۲۵ میلادی) روش دائویی آشتی و عدم دخالت، جانشینِ شیوهٔ قانون‌گرایان یعنی: قدرت مطلق برای امپراتوری، اطاعت کامل دولت‌های پیرامونی از حکومت مرکزی، یک‌دستی کلی تفکر، و اِعمال بی‌رحمانه قانون، شد. این روش در تاریخ عموماً به روش هوانگ ـ لائو مشهور است، که دلالت دارد بر هنر فرمانروایی منتسب به امپراتور زرد (هوانک ـ دی) و بنیان‌گذار اسرارآمیز آیین دائو، لائو ـ ذی. با این که اندیشمندان کنفوسیوسی معدودی نظیر لوجیا[1] و جیاای[2] توصیه‌های مهم سیاسی ارایه داده‌اند، ولی آیین کنفوسیوس پیش از ظهور ژونگ ـ شو[3] (حدود ۱۷۹ تا حدود ۱۰۴ پیش از میلاد) نفوذ ویژه‌ای نداشت. با وجود این کنفوسیوسی شدن تدریجی هان به زودی پس از بنیان‌گذار این سلسله آغاز شد. در زمان فرمانروایی وودی[4] (امپراتور سلحشور، ۴۷ ـ ۱۴۱ پیش از میلاد)، که به طبع یک مستبد قانون‌گرا بود، آیین کنفوسیوس در دستگاه مرکزی دیوان سالاری عمیقاً رخنه کرده بود. این امر در شیوه‌هایی نظیر جداسازی روشن دربار از دولت، اغلب به رهبری یک رئیس وزیران دانشمند، روند تامین مقامات از طریق سازوارهٔ دوگانه توصیه و انتخاب، ساختار اجتماعی خانواده ـ محور، اقتصاد مبتنی بر کشاورزی، و شبکه

---

1. Lu Chia 2. Chia I 3. Chung - Shu 4. Wu Ti

آموزشی بروز می‌کرد. همان گونه که آداب و رسوم به طور فزاینده‌ای در رفتار دولت، در تعیین رابطه‌های اجتماعی، و در حل و فصل اختلاف‌های مدنی اهمیت پیدا می‌کرد، ایده‌های کنفوسیوسی در نظام حقوقی نیز به استواری استقرار می‌یافت. با وجود این، تا پیش از این‌که گونگ ـ سون هونگ[1] (وفات ۱۲۱ پیش از میلاد) صدر اعظم، ورودی را تشویق به اعلام رسمی این امر نکرده بود که فقط از مکتب جو[2] حمایت دولتی به عمل خواهد آمد، آیین کنفوسیوس، به طور رسمی نظریهٔ سلطنتی و کیش دولتی شناخته نشد.

در نتیجه، کلاسیک‌های کنفوسیوسی هستهٔ برنامهٔ درسی در تمام سطح‌های آموزشی شدند. در ۱۳۶ پیش از میلاد ورودی [هیئت] دانشمندان پنج کلاسیک را در دربار مستقر ساخت (نگاه کنید به پنج کلاسیک در زیر) و در سال ۱۲۴ پیش از میلاد، پنجاه دانشجوی رسمی برای مطالعه با آنان تعیین کرد. به این ترتیب، عملاً دانشگاه سلطنتی را به وجود آورد. در ۵۰ پیش از میلاد نام‌نویسی در این دانشگاه به شمار چشم‌گیر ۳۰۰۰ تن رسید، و در سال یک میلادی از طریق آزمونی که توسط دولت سازمان داده شده بود، صدتن در سال وارد خدمت دولتی شدند. خلاصه کسانی که دارای آموزش کنفوسیوسی بودند، به سازمان‌های اداری روی آوردند. در سال ۵۸ تمامی مدرسه‌های دولتی ملزم به انجام مراسم قربانی برای کنفوسیوس شدند، و در سال ۱۷۵

---

1. Kung - sun Hung 2. Ju

دربار، صاحب روایت تصویب شده‌ی کلاسیک‌ها شد، که توسط کنفرانس‌های دانشمندان و گروه‌های تحقیق، زیرنظر سلطنت، طی ده‌ها سال تعیین و بر روی لوح‌های سنگی کنده‌کاری شده بودند (این سنگ نوشته‌ها، که در پایتخت نصب شده بود، امروز در موزه‌ی سیان[۱] به خوبی نگهداری می‌شود). این عملِ ثبت کردن و به تماشای عموم گذاشتن نوشته‌های مقدس مظهر تکمیل صورت‌بندی سنت کنفوسیوسی کلاسیک گردید.

پنج کلاسیک:

تدوین ووجینگ[۲] (پنج کلاسیک) مظهر مشخص فرارسیدن عصر سنت کنفوسیوسی بود. گنجاندن متن‌های پیش کنفوسیوسی، شوجینگ[۳] «کلاسیک تاریخ» و شی‌جینگ[۴] «کلاسیک شعر» و مطلب‌های معاصر چین ـ هان[۵] نظیر بخش‌های معینیِ از لی جی[۶] «گزارش مناسک» نشان می‌دهد که در پس برقراری هستهٔ برنامه درسیی برای آموزش کنفوسیوسی، روح وحدت تمامی مکتب‌های کنفوسیوسی قرار دارد. پنج کلاسیک را می‌توان برحسب پنج بینش شرح داد: متافیزیکی، سیاسی، شاعرانه، اجتماعی، و تاریخی.

بینش متافیزیکی که در ای جینگ «کلاسیک تحولات» بیان شده

1. Sian 2. Wu Ching 3. Shu Ching 4. Shih Ching
5. Ch'in - Han 6. Li Chi

است، فن‌های غیب‌گویی را با روش علم اعداد و بینش اخلاقی ترکیب می‌کند. بنابر فلسفه تحول، کیهان تحول بزرگی است که توسط واکنش دائمی دو انرژی حیاتی مکمل و در عین حال متضاد، یین و یانگ، اتفاق افتاده است. جهان، که حاصل این تحول بزرگ است، پیوسته، هم وحدت ارگانیسمی و هم پویایی را به نمایش می‌گذارد. آدم اصیل، که از هم‌آهنگی و خلاقیت جهان الهام می‌گیرد، باید با هدف درک والاترین آرمان «وحدت انسان و آسمان»، از طریق خودکوشی، از این الگو پیروی کند.

بینش سیاسی، که در شی جینگ آمده است، سلطنت را برحسب شالودهٔ اخلاقی برای حکومت انسانی عرضه می‌کند. سه امپراتور افسانه‌ای (یائو، شون، ویو) همه با فضیلت فرمانروایی کردند. فراست آنان، شیائو (اطاعت فرزندی)، و خود را وقف کار کردن، آنان را قادر ساخت که فرهنگ سیاسی‌ای برمبنای مسئولیت و اعتماد بیافرینند. زندگی عبرت‌آموز آنان به مردم آموخت و آنان را برانگیخت که با امپراتور به میثاقی دست یابند تا هم‌آهنگی اجتماعی بدون تنبیه و اِعمال فشار بتواند به دست آید. حتی در دوران سه سلسله (شیا، شانگ، و ژوئو) قدرت اخلاقی، آنگونه که در آداب و رسوم بیان می‌شد، برای برقراری نظم سیاسی کافی بود. پیوستگی انسان، از انبوه توده‌ها تا روشنفکران، اشراف، و شاه ـ فرزانه به عنوان جزء تفکیک‌ناپذیر تحول بزرگ کیهانی، وحدت سازمندی را تشکیل دادند. سیاست به معنای نظام باورهای اخلاقی است، و هدف حکومت نه تنها فراهم ساختن غذا و برقراری نظم، بلکه آموزش نیز هست.

بـینش شـاعرانـه، کـه در شـی جـینگ گـنجانده شـده است، ارزشگذاری کنفوسیوسی، احساسات عام انسانی را مـورد تـاکـید قـرار مـی‌دهد. اکـثر شـعرها کـه در مـوقعیت‌های گـوناگـون بـیان مـی‌شوند، احساسات و عواطـف جـمعیت‌ها و افـراد را از هـمه سـطح‌های جـامعه تحریک می‌کنند. موضوع اصلی این دنیای شاعرانه تفاهم مـتقابل است. لحن در مجموع بیشتر صادقانه است تا جدی و احساس برانگیز است تا بیانی.

بینش اجتماعی، که در لی‌جی گنجانده شده است، جامعه را نه به عنوان نظامی دشمنانه برمبنای روابط قراردادی، بلکه به عنوان جامعه‌ای از اعتماد با تاکید بر ارتباط نشان می‌دهد. اجتماع که از چهارحرفهٔ مفید، سازمان یافته ـ ـ دانشمند، زارع، صنعتگر، و بازرگان ـ ـ به معنای حقیقی کلمه، یک تعاون است. هر نفر به عنوان عضو شرکت کننده در این تعاون می‌بایست وجود دیگران را به رسمیت بشناسد و به مصالح جمع خدمت کند. وظیفه شاه، شاهانه عمل کردن است، و وظیفه پـدر، پـدرانـه عـمل کردن. اگر شاه یا پدر از عهده رفتار مناسب بر نیاید، نمی‌تواند از وزیر یا پسر خود انتظار داشته باشد که طبق آداب و رسـوم عـمل کـند. بـه ایـن معناست که یک فصل در لی جی به نام «آموزش بزرگ» تصریح می‌کند «از پسر آسمان تا آدم معمولی، همه باید خود ـ پروری را اصل تلقی کـنند». این وجدان فراگیر وظیفه شـناسی در تـمام آثـار نـوشته‌ی کـنفوسیوسی درباره آداب و رسوم، به طور برجسته‌ای به نمایش درمی‌آید.

بینش تاریخی، که در چَن ـ چیو[1] «سالنامه بهار و پائیز» عرضه شده است، برای تعیین هویت جامعه، بر حافظه جمعی تاکید می‌کند. شعور تاریخی یک مشخصهٔ تعیین کننده‌ی تفکر کنفوسیوسی است. کنفوسیوس با تعیین هویت خود به عنوان دوستدار دوران باستان و انتقال دهنده ارزش‌های آن، تصریح کرد که حسّ تاریخ نه تنها مطلوب است، بلکه برای خودشناسی ضرورت دارد. تاکید کنفوسیوس بر اهمیت تاریخ، به طریقی انگشت نهادن دوباره او بود بر این حکمت باستانی چینی که: جان تازه به کهنه دمیدن بهترین راه برای رسیدن به نواست. ممکن است کنفوسیوس مولف چَن ـ چیو نبوده باشد، ولی به نظر محتمل می‌رسد که او در این فرایند بی‌سابقه، با انتساب ستایش و سرزنش نهایی تاریخ به قدرتمندترین و متنفذترین عامل‌های سیاسی این دوران، نقش خداگونه‌ای در ارزیابی سیاست به خود گرفته باشد. این روش نه تنها الهام بخش تاریخ دان بزرگ، سی ـ ماچیَن (حدود ۱۶۵ تا حدود ۸۵ پیش از میلاد) گردید، بلکه به طور وسیعی توسط دیگران نیز در نوشتن تاریخ سلسله‌های امپراتوری چین به کار گرفته شد.

دونگ ژونگ ـ شو[2] مکاشفه‌گر کنفوسیوسی:

دونگ ژونگ ـ شو (حدود ۱۷۹ تا حدود ۱۰۴ پیش از میلاد) نیز، نظیر سی ـ ماچیَن، چون ـ چیو را مطلقاً جدی گرفت. ولی اثر خود او،

---

1. Ch'an - Ch'iu   2. Tung Chung - shu

چون ـ چیو فَن ـ لو («جواهرهای مجلل سالنامهٔ بهار و پائیز») کتابی در داوری تاریخ نیست، بلکه رساله‌ای متافیزیکی است، با حال و هوای ای چینگ. دونگ، مردی که به طور خارق‌العاده‌ای زندگی خود را وقف آموختن کرده بود (گفته می‌شود که او چنان غرق مطالعات خود بود که به مدت سه سال، حتی نگاهی به باغ روبروی خود نینداخت) و به شدت معتقد به آرمان‌گرایی اخلاقی بود (یکی از گفته‌های او که اغلب نقل می‌شود، عبارت است از: «درستی تصحیح کننده، بدون نقشه‌ای برای سود؛ روشنگری راه، بدون حسابگری سودبخشی»)، در گسترش تعبیر ویژه دوران هان از آیین کنفوسیوس مؤثر بود.

با وجود اعلام ورودی که فقط آیین کنفوسیوس از حمایت سلطنتی برخوردار خواهد بود، پیروان دائو، کیهان شناسان یین ـ یانگ، پیروان مو، قانون‌گرایان، پیروان شمن گرایی، احضار کنندگان روح، شفادهندگان، شعبده بازان، فال‌گیران، و دیگران، همه به تفکر جهان شناسانه برگزیدگان فرهنگی هان یاری رساندند. در واقع خود دونگ در این التقاط گرایی روشنفکری ذی‌نفع بود، چه او در تدوین جهان بینی خود: که اعمال انسانی دارای پی آمدهای کیهانی است، آزادانه از این سرچشمه‌های معنوی برخوردار شد.

کند و کاو دونگ درباره معنی پنح عامل (فلز، چوب، آب، آتش، و خاک)، تطابق موجودات انسانی با مقولات عددی آسمان، فعال‌سازی همدلانه چیزهای از یک نوع، همچنین بررسی‌های او در ارزش‌های اصلی کنفوسیوسی نظیر: انسانیت، درست‌کاری، آداب و رسوم، خِرَد، و

قابلیت اطمینان، او را قادر ساخت جهان‌بینی استادانه‌ای را گسترش دهد که اخلاق کنفوسیوسی را با کیهان‌شناسی طبیعت‌گرایانه تلفیق می‌کند. آن‌چه دونگ به انجام رساند صرفاً توجیه خداشناسانهٔ امپراتور به عنوان «فرزند آسمان» نبود، بلکه نظریه تفاهم متقابل بین آسمان و انسان، قانون عالی‌تری را برای دانشمندان کنفوسیوسی فراهم آورد که به وسیله آن، رفتار فرمانروا را مورد قضاوت قرار دهند.

به رغم شهرت عظیم دونگ، جهان‌بینی او توسط دانشمندان کنفوسیوسی هان قبول عام نیافت. واکنشی به نفع برخورد منطقی‌تر و اخلاقی‌تر نسبت به کلاسیک‌های کنفوسیوسی، مشهور به مکتب «متن عتیق»، پیش از زوال هان غربی به وجود آمده بود. یانگ شیونگ[1] (حدود ۵۳ پیش از میلاد تا ۱۸ میلادی) در فا ـ ین[2] «ضرب‌المثل‌های نمونه» مجموعه‌ای از ضرب‌المثل‌های اخلاقی به سبک جُنگ، و در تای ـ شوآن چینگ[3] «کلاسیک اصل بسیار بسیار عمیق» تا ملّی کیهان شناختی به سبک ای جینگ، جهان‌بینی دیگری را ارائه داد.این مکتب،که مدعی تجدیدنظر انتقادی متن‌های کلاسیک اصیلی بود که گفته می‌شد طی دوران هان دوباره کشف شده و پیش از اتحاد چین[4] به خط «قدیمی» نوشته شده است، به‌طور گسترده‌ای در هان شرقی (۲۲۰ـ۲۵ میلادی)پذیرفته شد.با توسعه‌نهادهای هیئت‌دانشمندان و دانشگاه سلطنتی در هان شرقی، بررسی کلاسیک‌ها ظریف‌تر و پیچیده‌تر شد. ولی فلسفه مَدرِسی

---

1. Yang Hsiung 2. Fa - yen 3. T'ai - hsüan ch'ing 4. Ch'in

کنفوسیوسی، نظیر همتاهای خود در مطالعات تلموذی و انجیلی، آن‌قدر تخصصی شد که نیروی روشنفکری مهمی باقی نماند.

با وجود این، اخلاق کنفوسیوسی تاثیر زیادی بر دولت، مدرسه‌ها، و کل جامعه گذارد. در اواخر دوره‌ی هان بالغ بر ۳۰۰۰۰ دانشجو در دانشگاه سلطنتی حضور پیدا کردند. همه مدرسه‌های عمومی در سراسر کشور، مراسم قربانی منظمی برای کنفوسیوس (به عنوان قدیس حامی آموزش و پرورش) اجرا می‌کردند. معبدهای کنفوسیوسی زیادی نیز ساخته شد. دربارهای امپراتوری، دوره به دوره به گرامیداشت کنفوسیوس ادامه دادند. عملاً در هر یک از ۲۰۰۰ ایالت یک معبد کنفوسیوس برپا گردید. در نتیجه در چین سنتی، معلم همراه با آسمان، زمین، امپراتور و والدین، یکی از محترم‌ترین مقام‌ها به شمار می‌رفت.

اخلاق کنفوسیوسی در زمینه دائویی و بودایی:

فرمانروایی ناتوان، دیوان سالاری دچار تفرقه، ساختار مالیاتی بی‌کفایت و سلطه خواجگان در اواخر دوران هان شرقی، نخست موجب اعتراض‌های گسترده‌ی دانشجویان دانشگاه سلطنتی شد. سیاست آمرانه دربار با زندانی کردن وکشتن هزاران نفر از آنان و هواداران رسمی آنان در ۱۶۹ میلادی، ممکن است به طور موقت طغیان روشنفکری را متوقف کرده باشد؛ ولی سیر نزولی اقتصاد، زندگی دهقانان را تحمل‌ناپذیر ساخت. شورش دهقانی به رهبری دانشمندان کنفوسیوسی و نیز رهبران مذهبی دائو از فرقه‌های باور ـ درمانی، دست در دست شورش آشکار

نظامیان، سلسله هان را سرنگون کرد و به این ترتیب، به نخستین امپراتوری چینی پایان داد. با انقراض نظام سلطنتی هان، وحشیان از شمال یورش آوردند. دشت‌های چین شمالی، صحنهٔ تاخت و تاز، تاراج و سلطهٔ گروه‌های رقیب شد و دولت‌های پی درپی در جنوب استقرار یافت. این دوران تفرقه،از اوایل سده سوم تا اواخر سده ششم، افول آیین کنفوسیوس و ظهور آیین دائویی نو و گسترش آیین بودا را نشان داد.

ولی این غلبه آیین دائو و آیین بودا در میان نخبگان فرهیخته و به طور کلی در میان توده مردم، به معنای آن نیست که سنت کنفوسیوسی از میان رفت. در واقع، اخلاق کنفوسیوسی در آن زمان، عملاً از بافت اخلاقی جامعه چینی جدایی‌ناپذیر بود. ادای احترام همگانی به کنفوسیوس، به عنوان فرزانه نمونه، ادامه یافت. متفکر برجسته دائویی وانگ بی[1] (۲۴۹ - ۲۲۶) استدلال می‌کرد که کنفوسیوس، با تعمق نکردن در ماهیت دائو، درک تجربی‌ای برتر از لائو - ذی از آن داشت. کلاسیک‌های کنفوسیوسی اساس تمام فرهنگ باسوادان باقی ماند؛ و تفسیرهای باریک اندیشانه‌ای در سراسر این دوران پدید آمد. ارزش‌های کنفوسیوسی در نهادهای سیاسی‌ای نظیر دیوان سالاری مرکزی، تامین نیروی انسانی اداری و حکومت محلی به برتری خود ادامه داد. شکل‌های سیاسی زندگی نیز به طور مشخصی کنفوسیوسی بود. وقتی دولت وحشیان، سیاست چینی کردن را در پیش می‌گرفت، به ویژه در

1. Wang Pi

مورد وِی[1] شمالی (۵۳۵ ـ ۳۸۶)، این سیاست در کل ماهیتاً کنفوسیوسی بود. در جنوب، کوشش‌های منظمی به عمل آمد تا با برقرار کردن قوانین قبیله‌ای، شجره‌های نسب شناختی و آداب اجدادی برمبنای اخلاق کنفوسیوسی، پیوندهای خانوادگی تقویت شود.

وحدت دوباره چین توسط سوئی[2] (۶۱۸ ـ ۵۸۱) و استقرار صلح پایدار و رفاه توسط تانگ (۹۰۷ـ۶۱۸) تکانه نیرومندی به احیای آموزش کنفوسیوسی وارد آورد. انتشار چاپ نهایی و رسمی ووجینگ با تفسیرها و زیر تفسیرهای استادانه و اجرای آداب کنفوسیوسی در تمام سطح‌های کارکردی دولت، از جمله تالیف ضوابط قانونی مشهور تانگ، دو نمونه برجسته آیین کنفوسیوس در عمل بود. یک سیستم آزمون برقرار شد که برمبنای مهارت ادبی قرارداشت. این سیستم، مهارت در کلاسیک‌های کنفوسیوسی را شرط موفقیت سیاسی قرارداد و به این ترتیب، شاید مهم‌ترین و تنها بدعت نهادین در تعریف فرهنگ نخبگان با اصطلاحات کنفوسیوسی بود.

با وجود این، خاندان تانگ، زیر سلطهٔ آیین بودا و تا حد کم‌تری دائو قرار داشت. نمایندگان اصالت فلسفی این خاندان به طور عمده رهرو ـ دانشمندانی نظیر: جی ـ زانگ[3] (۶۲۳ ـ ۵۴۹)، شوآن ـ زانگ[4] (۶۶۴ ـ ۶۰۲)، وجی ـ ای[5] (۵۹۷ـ۵۳۸) بودند. یک پی‌آمد ناخواسته در گسترش تفکر کنفوسیوسی در این شرایط، پیدایش متن‌های مهم متافیزیکی

1. Wei 2. Sui 3. Chi - tsang 4. Hsüan - tsang 5. chih - i

کنفوسیوسی بود؛ به ویژه ژونگ یونگ[1] «نظریه میانی»، وای ـ ژوان[2] «تفسیر بزرگ کلاسیک تحولات» که برای برخی از اندیشمندان بودایی و دائویی جالب بود. نشانه‌ای از چرخش محتمل کنفوسیوسی در دوران تانگ، رسالهٔ آئو[3] (وفات در حدود ۸۴۴) دربارهٔ «بازگشت به طبیعت» بود که از خصوصیات تفکر کنفوسیوسی دوران سونگ (۱۲۷۹ ـ ۹۶۰) حکایت می‌کرد. ولی با نفوذترین زمینه‌ساز احیای کنفوسیوسی، هان‌یو[4] (۸۲۴ ـ ۷۶۸) بود. او آیین بودا را از زاویه‌های اخلاق اجتماعی و هویت فرهنگی مورد حمله قرار داد و نسبت به این مسئله که راه کنفوسیوس واقعاً از چه تشکیل می‌شود، ایجاد علاقه کرد. موضوع دائو ـ تونگ[5]، انتقال راه یا روش معتبر تصرف دوباره راه، از سده یازدهم در سنت کنفوسیوسی به بحث‌های بسیاری دامن زده است.

احیای کنفوسیوسی:

فتح چین توسط آیین بودا و دگرگونی آیین بودا، روندی که مستلزم ارایه، بومی سازی، رشد و تصرف در یک شکل معنویت مشخصاً هندی بود، دست‌کم شش سده به طول انجامید. از آنجا که ایده‌های بودایی از راه مقوله‌های دائویی به چین عرضه شده بود و با توجه به این که گسترش دین دائو از الگوی نهادها و شیوهٔ عمل بودایی بهره می‌جُست، لذا، پویایی معنوی در چین سده‌های میانه، با ارزش‌های بودایی و دائویی مشخص

---

1. Chung yung 2. I - Chuan 3. Li Ao 4. Han yū 5. Tao - tùng

مـی‌شد. بـنابرایـن، ظـهور دوبـاره آیـین کـنفوسیوس بـه عـنوان نـیروی روشنفکری پیشرو، هم مستلزم واکنش خلاق به چالش بودایی و دائویی بود و هم مستلزم تصرف دوباره بینش‌های کنفوسیوسی کلاسیک. افزون بر این، پس از فروپاشی خاندان تانگ، تهدیدهای جـدی بـقای فـرهنگ چینی از جانب ختائیان، جوژن[1] (چین[2])، و بعداً مغولان، روشنفکران را وادار ساخت تا با تعمیق خود ـ آگاهی انتقادی جـمعی خـود، از مـیراث مشترک‌شان محافظت کنند. آنان برای غنی ساختن دانش شخصی خود و نیز حفظ چین به عنوان دولت ـ تمدن، به کاوش در سرچشمه‌های معنوی و نمادینی دست زدند که آیین کنفوسیوسی را سنت زنده‌ای می‌ساخت.

استادان سونگ:

خاندان سونگ (۱۲۷۹ ـ ۹۶۰) از نـظر نـظامی ضـعیف و بسـیار کوچکتر از تانگ بود، ولی شکوه فرهنگی و رونق اقتصادی آن در تاریخ انسانی سابقه نداشت. انقلاب بازرگانی سونگ، بازارهای شکوفان، مراکز شهریِ پرجمعیت، شبکه‌های ارتباطی، اجراهای تئاتری، گروه‌های ادبی، و مذهب‌های مردمی گسترده‌ای به وجود آورد، دست‌آوردهایی کـه بـه سیر بی‌تغییر خود به سده نوزدهم ادامه داد. پیشرفت‌های فـن‌آورانـه در کشاورزی، نساجی، لاک‌سازی، چینی‌سازی، چاپ، بازرگانی دریایی، و جنگ‌افزار نشان می‌داد که چین، هم در هنرهای ظریف و هـم در عـلوم

---

1. Juchen 2. Chin

ممتاز است. افول اشراف سالاری، دسترسی گسترده به کتاب‌های چاپی، مردمی شدن آموزش و پرورش و اجرای کامل نظام امتحانات در آموزش، طبقه جدیدی را پدید آورد، بلند پایگان، که به کارآزمودگی ادبی، وجدان اجتماعی، و مشارکت سیاسی مشهور بودند. اعضای برجسته این طبقه نظیر: هویوان[1] (۱۰۵۹ - ۹۹۳) و سون فو[2] (۱۰۵۷ - ۹۹۲) پیرو سبک کلاسیک، فان ژونگ - ین[3] (۱۰۵۲ - ۹۸۹) و وانگ ان - شی[4] (۸۶ - ۱۰۲۱) اصلاح طلب، اُئو - یانگ شیو[5] (۷۲ - ۱۰۰۷) وسوشی[6] با تخلصِ سودونگ پو[7]؛ (۱۱۰۱ - ۱۰۳۶) نویسنده - کارگزار، وسی - ما گوانگ[8] (۸۶ - ۱۰۱۹) دولت مرد - مورخ، در احیای آیین کنفوسیوس در آموزش و پرورش، سیاست، ادبیات، و تاریخ شرکت کردند و دسته‌جمعی به گسترش یک سبک رسمی علمی، یک شیوه زندگی که مایه از اخلاق کنفوسیوسی می‌گرفت، یاری رساندند.

با این حال، احیای کنفوسیوسی را که در تاریخ نگاری سنتی به برقراری تبار دائو - شوئه[9] «آموزش دائو» شناخته شده است، می‌توان از طریق تباری از اندیشمندان نو - کنفوسیوسی از ژوئو دون - ای[10] (۷۳ - ۱۰۱۷) به شائویونگ[11] (۷۷ - ۱۰۱۱)، ژانگ ذای[12] (۷۷ - ۱۰۲۰)،

---

1. Hu yüan 2. Sun Fu 3. Fan Chung - yen 4. Wang An - shih
5. Ou - yang Hsiu 6. Su shih 7. Su Tung - p'o
8. Ssu - me Kunang 9. Tao - hsueh 10. Chou Tun - i
11. Shao yung 12. Chang Tsai

برادران چنگ هائو[1] (۸۵-۱۰۳۲) و چنگ ای (۱۰۱۷-۱۰۳۳)، ترکیب‌گر بزرگ ژوشی[2] (۱۲۰۰ - ۱۱۳۰) ردیابی کرد. این مردان، بینش انسانی جامعی فراهم کردند که در آن پرورش نَفس با اخلاق اجتماعی و متافیزیک اخلاقی تلفیق شده بود. در نظر روشن‌فکران سو این فلسفه جدید، بینش‌های کنفوسیوسی کلاسیک را صادقانه حفظ می‌کرد و آن‌ها را در مسائل مورد علاقه عصر خود با موفقیت به کار می‌بست.

ژوئو دون ـ ای رابطهٔ بین «تحول بزرگ کیهانی و پیشرفت اخلاقی انسان» را به صراحت بیان کرد. در متافیزیک او، انسانیت، به عنوان دریافت کننده برترین امتیاز از آسمان، کانون خلاقیت کیهانی است. او این انسان باوری فراگیر را به وسیله تعبیر تأمّل برانگیزی از نمودار دائوپی تای جی[3] «غایت بزرگ» گسترش داد. شائو یانگ معنای متافیزیکی امور انسانی را شرح می‌داد و پافشاری می‌کرد که روش تحلیل عدد شناسانه بی‌طرف برای فهم «اصول عالی حاکم بر جهان» مناسب‌ترین است. از سوی دیگر، ژانگ دای بر حضور همه جاگیر چی[4] «انرژی حیاتی» تکیه می‌کرد. او از وحدت لی[5] («اصل»؛ قابل مقایسه با قانون طبیعی) و کثرت نمودهای آن جانب‌داری می‌کرد. کثرت نمودها هنگامی که اصل از طریق «انرژی حیاتی» خود را ظاهر می‌سازد، پدید می‌آید. او در «کتیبه باختری» به عنوان یک اعتقاد بنیادی اعلام می‌دارد: «آسمان پدر و زمین مادر من است و حتی موجود کوچکی چون من در میان آن‌ها جایگاه مهمی

---

1. Ch'eng Hao 2. Chu Hsi' 3. T'ai chi 4. Ch'i 5. Li

می‌یابد. بنابراین آن چه جهان را پر می‌کند، کالبد خود تلقی می‌کنم و آن‌چه جهان را هدایت می‌کند، فطرت خود می‌دانم. تمام مردم برادران و خواهران من، و تمام اشیاء همراهان من هستند.»

این درون‌مایهٔ صمیمت بین آسمان و انسان، هم خونی بین انسان و انسان، و هماهنگی بین انسان و طبیعت در تعریف چنگ‌هائو از انسانیت به عنوان «تشکیل دادن یک کالبد از همهٔ چیزها» به ثمر می‌نشیند. از نظر او حضور تِین ـلی[1] «اصل آسمانی» در تمام چیزها و هم‌چنین در فطرت انسان، ذهن انسان را قادر می‌سازد که خود را با روحیه تقدیس تطهیر کند. چنگ ای به پیروی از برادر خود این مثل مشهور را تدوین کرد، «خودپروری نیاز به حرمت دارد؛ بسط دانش تشکیل می‌شود از تحقیق در چیزها». او، با اشاره خاص به گه‌وو[2] «تحقیق چیزها»، نسبت به مناسب بودن تمرکز انحصاری بر روشن کردن ذهن در خود پروری، ایجاد شک کرد؛ همان‌گونه که ظاهراً برادرش این کار را انجام داد. آموزش ذهن، آن طور که چنگ هائو از آن طرف‌داری می‌کرد وآموزش اصل، آن طور که چنگ ای از آن حمایت می‌کرد، در آیین کنفوسیوس سونگ تبدیل به دو روش متمایز تفکر شد.

ژوشی، با پیروی آشکار از مکتب اصل چنگ ای و رد ضمنی مکتب ذهن چنگ هائو، الگویی از تعبیر و انتقال راه کنفوسیوسی پدید آورد که قرن‌ها آیین کنفوسیوس را نه تنها برای چینیان، بلکه برای

1.T'ien - li   2. Ko - wu

کره‌ای‌ها و ژاپنی‌ها نیز تعیین کرد. اگر آیین کنفوسیوس نمایندهٔ شکل مشخصی از معنویت آسیای شرقی باشد، نظریه‌ای که بسیاری از دانشمندان از آن حمایت می‌کنند، آیینی است که توسط ژوشی شکل گرفته است. ژوشی عملاً سنت کنفوسیوسی را دوباره تشکیل داد، به آن ساختار جدید، بافت جدید، و معنای جدید بخشید. او فراتراز یک ترکیب کننده بود؛ زیرا از طریق تصرف آگاهانه و تعبیر منظم، آیین کنفوسیوس جدیدی پدید آورد که در غرب به عنوان نو ـ کنفوسینیسم مشهور است؛ ولی در چین نوین، اغلب به عنوان لی شوئه «آموزش اصل» به آن اشاره می‌شود.

«نظریه میانی» و «آموزش بزرگ» دو فصل از لی‌جی، رساله‌هایی مستقل شده و همراه با جُنگ و منسیوس قرن‌ها پیش از تولد ژوشی در هستهٔ مرکزی برنامه‌ی درسی آموزش کنفوسیوسی گنجانده شده بود. ولی ژوسی با گذاردن آن‌ها به ترتیب خاص: «آموزش بزرگ»، جُنگ، منسیوس، و «نظریه میانی»، و ترکیب تفسیرهای آن‌ها، تعبیر آن‌ها به بینش منسجم انسان باورانه و نهادن نام ***چهارکتاب*** بر آن‌ها، سنت مبتنی بر نوشته‌های مقدس کنفوسیوسی را به طور بنیادی دوباره بنا کرد. چهارکتاب که برتر از پنج کلاسیک قرار داده شد، در چین سنتی از سده چهاردهم، هم برای آموزش ابتدایی و هم برای امتحانات خدمت کشوری متن‌های اصلی شد. به این ترتیب، آن‌ها طی ششصد سال گذشته، بسیار بیشتر از هر کتاب دیگر در زندگی و تفکر چینی اثر گذاشته‌اند.

ژوسی به عنوان یک مفسر و انتقال دهنده راه کنفوسیوس تعیین

کرد که کدام استادان سونگ به تبار کنفوسیوس و منسیوس تعلق دارند. داوری او، که بعداً توسط حکومت‌های آسیای شرقی به‌طور وسیعی پذیرفته شد، اساساً برپایه بینش فلسفی قرار داشت. ژوئو دون ـای، ژانگ ذای، و برادران چنگ، چهار قهرمان فرهنگی منتخب ژوشی بودند. در اصل شائو یونگ و سی ـ ماگوانگ در فهرست او قرار داشتند، ولی شاید به دلیل تفکر فوق‌العاده متافیزیکی شائو و وسواس سی ـ مانسبت به حقایق تاریخی، ظاهراً ژوشی تغییر عقیده داد.

تا زمان ژوشی، طرز فکر کنفوسیوسی استادان سونگ با چند مفهوم مبهم ولی سودمند مشخص می‌شد؛ به ویژه غایت بزرگ، اصل، انرژی حیاتی، طبیعت، ذهن، و انسانیت. ژوسی روند تحقیق چیزها را به عنوان شیوهٔ بسیار دقیق ذهن برای کاوش اصل در چیزها تعریف کرد. او روش دوگانه‌ای را برای بررسی توصیه می‌کرد: پرورش حس احترام و پی‌گیری دانش. این ترکیب اخلاق و عقل، شیوهٔ آموزش او را به برخوردی انحصاری با آموزش انسان باورانه مبدل می‌ساخت. خواندن، آرام نشستن، اجرای مراسم، تمرین بدنی، خوش‌نویسی، حساب، و مشاهده تجربی، همه در برنامه آموزشی او جایی داشت. ژوشی غار گوزن سفید را واقع در استان کیانگ سی کنونی، به عنوان یک آکادمی، دوباره تاسیس کرد. این آکادمی مرکز روشنفکری عصر او شد و برای نسل‌های آینده الگوی آموزش برای تمام مکتب‌ها در آسیای شرقی گردید.

ژوشی در چین دوران سونگ، دانشمند کنفوسیوسی برجسته‌ای

به شمار می‌آمد، ولی تعبیراو از راه کنفوسیوسی توسط لوجیو ـ یوان[1] (لوشیانگ ـ شان[2]، ۹۳ ـ ۱۱۳۹) هم عصراو به طور جدی به چالش خوانده شد. او با این ادعا که با خواندن آثار منسیوس، به خِرَد حقیقی تعالیم کنفوسیوسی دست یافته است، نظریه تحقیق چیزهای ژوشی را به عنوان تجربه‌گرایی غیر مؤثر و گسیخته به انتقاد گرفت. در عوض با اصرار بر اینکه برقراری «کالبد بزرگ» (یعنی: اصالت آسمان بخشیده) پیش شرط اولیه درک خود است، از بازگشت به آرمان‌گرایی اخلاقی منسیوس جانبداری کرد. از نظر او آموزش ذهن به عنوان جستجو برای خودشناسی، پایه‌ای را فراهم می‌آورد که بر روی آن، تحقیق چیزها معنای مناسب خود را پیدا می‌کند. رویارویی لوبا ژوشی در نشست مشهور معبد دریاچه غاز در ۱۱۷۵، او را بیشتر متقاعد ساخت که آیین کنفوسیوس آن‌گونه که ژوشی به آن شکل داده است، آیین کنفوسیوسی منسیوسی نیست. گرچه چالش لو برای مدتی در اقلیت باقی ماند، ولی آموزش ذهن او بعدها نیروی روشنفکری عمده‌ای در چین دوران مینگ (۱۶۴۴ ـ ۱۳۶۸) و ژاپن دوران توکوگاوا (۱۸۶۷ ـ ۱۶۰۳) شد.

آموزش کنفوسیوسی در چین، یوان،و مینگ:

حدود ۱۵۰ سال، از زمانی که دربار سونگ پایتخت خود را به جنوب انتقال داد و در آنجا در سال ۱۱۲۷ دوباره استقرار یافت، برچین

1. Lu Chia - yüan 2. Lu Hsiang - shan

شمالی سه خاندان فاتح: لیائو (۱۱۲۵ ـ ۹۰۷)، شی شیا (۱۲۲۷ ـ ۱۰۳۸)، و چین (۱۲۳۴ ـ ۱۱۱۵)، حکم راندند. با اینکه دیوان‌سالاری‌ها و فرهنگ سیاسی لیائو و شی شیا هر دو زیر نفوذ کنفوسیوسی بود، هیچ تحول روشنفکری چشم‌گیری به پیشرفت سنت کنفوسیوسی در آن جا کمک نکرد. ولی در خاندان چوژن چین، به رغم کمی اطلاعات درباره نوسازی کنفوسیوسی در سونگ جنوبی، دانشمند ـ کارگزاران خاندان چین، سنت‌های کلاسیک، هنری، ادبی، و تاریخ نگاری شمال را ادامه و شکل فرهنگی دارای بافت غنی خود را گسترش دادند. ترکیب استعداد ادبی و علاقه‌های اخلاقی ژائو بینگ ـ وِن[1] (۱۲۳۲ ـ ۱۱۵۹) و دانش کلاسیک و تاریخی وانگ جو ـ شو[2] (۱۲۵۷ ـ ۱۱۹۰)، همان‌طور که در طرح‌های زندگی‌نامه‌ای یوان هائو ـ ون (۱۲۴۳ ـ ۱۱۷۴) تصویر شده و در مجموعه آثار آنان حفظ شده، با معیارهایی که همتایان آنان در جنوب گذاشته‌اند، قابل قیاس است.

هنگامی که مغولان در ۱۲۷۹ دوباره چین را متحد ساختند، پویایی فکری جنوب بر سبک دانش شمال تأثیر ژرفی گذاشت. گرچه رفتار خشن سلسلهٔ یوان (مغول) فاتح (۱۳۶۸ ـ ۱۲۰۶) نسبت به دانشمندان، به سلامت جامعه آنان آسیب رساند، با وجود این، اندیشمندان برجستهٔ کنفوسیوسی در سراسر این دوران ظهور پیدا کردند. برخی بر آن شدند که خود را تطهیر کنند تا بتوانند در آینده راه را در اختیار گیرند؛ برخی خود را

---

1. Ghao Ping - wen 2. Wang Jo - hsū

وقف سیاست کردند تا تعالیم خود را جامه عمل بپوشانند.

شوهِنگ[1] (۸۱ ـ ۱۲۰۹) راه عمل را برگزید. او که توسط قوبلای، خان بزرگ در *شرح جهان* مارکوپلو، به ریاست آکادمی سلطنتی انتخاب شد و در دربار به عنوان دانشمندی پیشرو مورد احترام بود، آگاهانه تعالیم ژوشی را به مغولان عرضه کرد. شو مسئولیت شخصی آموزش پسران اشراف را بر عهده گرفت تا معلمان شایسته‌ای برای کلاسیک‌های کنفوسیوسی شوند. دانش و مهارت او در پزشکی، حقوق، آبیاری، علوم نظامی، حساب، و اخترشناسی او را قادر ساخت که رایزن با اطلاعی برای خاندان فاتح باشد. او برای کنفوسیوسی کردن دیوان سالاری یوآن در آینده، همه چیز را هم‌آهنگ کرد. در واقع نخست دربار یوان بود که چهار کتاب را به طور رسمی مبنای امتحان برای خدمات کشوری قرار داد، روشی که تا ۱۹۰۵ رعایت می‌شد. با کمک شوهنگ، تعالیم ژوشی در دوران مغول رواج یافت، گرچه به طور چشمگیری ساده شده بود.

از سوی دیگر، لیویین[2] زاهد ـ دانشمند (۹۳ ـ ۱۲۴۹) ظاهراً دستور احضار قوبلای خان را برای استقرار اعتبار راه کنفوسیوسی نپذیرفت. از نظر او آموزش به خاطر خودشناسی بود. لیویین وفادار به فرهنگ [دوران خاندان] چین که در آن پرورش یافته بود و به راه کنفوسیوسی که از استادان سونگ آموخته بود، با جدیت، روش‌های فلسفی را در بررسی‌های کلاسیک به کار می‌بست و به شدت از اهمیت

1. Hsü Heng 2. Liu yin

تاریخ جانبداری می‌کرد. او با جدی گرفتن ایده‌ی تحقیق در چیزها، گرچه با روح ژوشی درست درمی‌آمد، بر آموزش ذهن تاکید بسیاری می‌گذاشت. ووژِنگ[1] (۱۳۳۳ - ۱۲۴۹) هم عصر لیویین، آموزش‌ذهن‌را بیشترگسترش‌داد.اوکمک‌لوجیو - یوان را به سنت کنفوسیوسی کاملاً تصدیق می‌کرد، و با اینکه شوهنگ راتحسین می‌کرد، خود را پیروژوشی به شمار می‌آورد. و وظیفه دشوار هم‌آهنگ سازی اختلاف بین ژو و لو را بر عهده‌گرفت.درنتیجه‌برای سازگاری‌باعلاقه هستی شناسانه لو به خودشناسی، برخورد متعادل ژورا نسبت به اخلاق و عقل دوباره تنظیم کرد. این امر راه را برای احیای آموزش ذهن لو در دوران مینگ (۱۶۴۴ - ۱۳۶۸) گشود.

طرز فکر نخستین دانشمند کنفوسیوسی برجسته‌ی مینگ، شوئه شولان[2] (۱۴۶۴ - ۱۳۸۹) چرخش به سوی ذهنیت اخلاقی را آشکار کرد. ***گزارش‌های خواندنی*** شوئه، با این که پیرو صادق ژوشی بود، به روشنی نشان می‌دهد که پرورش «ذهن و فطرت» دارای اهمیت ویژه است. دو دانشمند دیگر اوایل دوران مینگ، وویو - بی[3] (۱۴۶۹ - ۱۳۹۱) و چِن شیَن - ژانگ[4] (۱۵۰۰ - ۱۴۲۸)، کمک کردند تا آموزش کنفوسیوسی را برای کسانی که کلاسیک‌ها را نه فقط برای گذراندن امتحان، بلکه به عنوان آموختن «جسم و ذهن» می‌خواندند، مشخص کنند. آنان راه را برای وانگ

---

1. Wu Cheng 2. Hsüeh Hsüan 3. Wu yü - pi
4. Ch'en Hsien - Chang

یانگ ـ مینگ[1] (۱۵۲۹ ـ ۱۴۷۲) متنفذترین اندیشمندکنفوسیوسی‌پس ازژوشی‌هموار کردند.

وانگ یانگ ـ مینگ، که از توجه بیش از حد پیروان ژوشی به جزئیات فلسفی انتقاد می‌کرد، با آموزش ذهن لوجیو ـ یوان متحد شد. او از دستور متحد ساختن فکر و عمل جانب‌داری می‌کرد. با تمرکز بر قدرت متحول‌ساز اراده، به نسلی از دانشجویان کنفوسیوسی برای بازگشت به آرمانگرایی اخلاقی منسیوس الهام بخشید. نمونه شخصی خود او از ترکیب کردن تدریس با کارهای روزمره اداری، مسئولیت اجرایی، و رهبری عملیات نظامی، نشان می‌داد که مرد عمل است.

به رغم توانمندی در امور عملی، مشغلهٔ اصلی وانگ آموزش اخلاقی بود، که او حس می‌کرد، باید در «ماده اصلی» ذهن پایه‌گذاری شود. این را او بعداً لیانگ ـ ژی[2] «وجدان خوب» نامید، که به مفهوم شناخت ذاتی یا آگاهی هستی شناسانه ازلی است که هر انسان داراست. افزون بر این، او پیشنهاد کرد که وجدان خوب مانند اصیل آسمانی در تمام موجودات از عالی‌ترین شکل‌های معنوی تا علف، چوب، آجر، و سنگ فطری است. به دلیل آن که جهان از انرژی حیاتی تشکیل می‌شود که از وجدان خوب مایه می‌گیرد و بنابراین، روندی پویاست و نه ساختاری ایستا. موجودات انسانی به وسیله گسترش وجدان خوب خود برای شمول بر شبکه‌ی گسترنده ارتباط‌ها می‌توانند بیاموزند که آسمان و زمین

1. Wang yang - ming 2. Liang - Chih

و هزاران چیز را چون یک کالبد واحد به شمار آورند.

آرمان خواهی پویای وانگ یانگ ـ چینگ، همان‌گونه که وینگ ـ ذیت ژان[1]، رئیس فلسفه چینی در آمریکایی شمالی آن را وصف کرده است، برنامه کار کنفوسیوسی را برای چند نسل در چین تنظیم کرد. پیروان او، نظیر وانگ چی[2] (۱۵۸۳ ـ ۱۴۹۸) هوادار زندگی اشتراکی که عمر دراز خود را وقف برپا کردن انجمن همفکران کرد، و لی ژی[3] (۱۶۰۲ ـ ۱۵۲۷) که تبدیل تمام ارتباط‌های انسانی را به دوستی مطرح ساخت، آیین کنفوسیوسی را وسعت بخشیدند تا با روش‌های گوناگون زندگی تطبیق پیدا کنند.

در میان منتقدان وانگ، شاید لیوزونگ ـ ژوئو[4] (۱۶۴۵ ـ ۱۵۷۸) درخشان‌تر از همه بود *طرح واره‌های انسانی* (جن ـ پو)[5] او شرح پدیدار شناسانه دقیقی از اشتباه‌های انسانی را به عنوان تصحیحی بر خوش‌بینی اخلاقی وانگ یانگ ـ مینگ ارایه می‌کند. هوانگ زونگ ـ شی[6] (۹۵ ـ ۱۶۱۰) شاگرد لیو تاریخ زندگی نامه‌ای جامعی از کنفوسیوسیان دوران مینگ بر مبنای نوشته‌های لیو تالیف کرد. یکی از معاصران هوانگ، گوین ـ وو[7] (۸۲ ـ ۱۶۱۳) نیز منتقد وانگ یانگ ـ چینگ بود. او در بررسی‌های نهادهای سیاسی، واج‌شناسی کهن، و لغت‌شناسی کلاسیک خود بر همه پیشی گرفت. در حالی که او در زمان خود شهرت داشت و در سده

1. Wing - tsif chan 2. Wang chi 3. Li chih 4. Liu Tsung - chou
5. Jen - pù 6. Huang Tsung - hsi 7. Ku yen - wu

هیجدهم به عنوان قدیس حامی «آموزش مستدل» مفتخر شد، وانگ فو - ژی[1] (۹۲ - ۱۶۱۹) معاصر او، دویست سال بعد، به عنوان یکی از باریک‌بین‌ترین و اصیل‌ترین مغزهای متفکر در تاریخ تفکر کنفوسیوسی کشف شد. نوشته‌های جامع او درباره‌ی متافیزیک، تاریخ، و کلاسیک‌ها او را منتقد کامل وانگ یانگ - مینگ و پیروانش ساخت.

عصرآیین‌کنفوسیوس؛سلسلهِ یی[2] کره،توکوگاوای ژاپن، و چینگ چین:

در میان تمام سلسله‌ها، چینی و خارجی، سلسلهٔ یی (چوسون[3]) در کره (۱۹۱۰ - ۱۳۹۲) بی‌تردید بیش از همه کنفوسیوسی شده بود. از سده پانزدهم به بعد که اشرافیت (یانگ بان[4]) خود را حامل ارزش‌های کنفوسیوسی معرفی کرد، نفوذ آیین کنفوسیوسی در دربار و فرهنگ نخبگان بی‌سابقه بوده است. حتی امروز، همان‌گونه که از رفتار سیاسی، روال قانونی، حرمت نیاکان، تبار شناسی، مدرسه‌های روستایی، و فعالیت‌گرایی دانشجویی پیداست، نیروی حیاتی سنت کنفوسیوسی در کره جنوبی به وسعت حس می‌شود.

یی توئه گیه[5] (۷۰ - ۱۵۰۱) مهم‌ترین و تنها کنفوسیوسی کره‌ای، از طریق تعبیر خلاق خود از تعالیم ژوشی به تشکیل منش کنفوسیوسی یی کمک کرد. توئه گیه که از چرخش فلسفی‌ای که توسط وانگ یانگ مِین طراحی شده بود نقادانه آگاه بود، میراث ژوشی را به عنوان پاسخی به

---

1. Wang Fu - Chiy 2. yi 3. Choson 4. yangban 5. yi t'oegye

هواداران آموزش ذهن منتقل کرد. در نتیجه، او آیین کنفوسیوس یی را دست‌کم همان قدر به وارث حقیقی تعالیم سونگ بدل ساخت که آیین کنفوسیوس مینگ بود. در واقع، **گفتار در ده طرح خردمندانه‌ی** او که وسیله‌ای کمکی برای آموزش شاه بود، از تمام مفهوم‌های عمدهٔ آموزش سونگ شرحی ارایه می‌دهد. نامه‌نگاری او با کی دائه سونگ[1] (۷۲ - ۱۵۲۷) در مناظره مشهور چهار ـ هفت، که رابطه بین چهار احساس انسانی اساسی منسیوس -- همدردی، شرم، فروتنی و درست و غلط -- و هفت هیجان، نظیر خشم و شادی، را مورد بحث قرار می‌داد، گفت و گوی کنفوسیوسی را به سطح جدیدی از ظرافت روشنفکرانه بالا برد.

افزون بر این، چالش یی یولگک[2] (۸۴ ـ ۱۵۳۶) به عرضه دوباره‌ی آیین کنفوسیوس ژوشی، از دیدگاه خود تفکر ژوشی، مجموعه آثار آموزش اصل را به طور چشم‌گیری غنی ساخت. رهبری حکومت مرکزی که از جانب آکادمی‌های متعددی که خانواده‌های اشراف تاسیس کرده بودند و نهادهایی نظیر نظام جمعی و مدرسه‌های روستایی مورد حمایت قرار می‌گرفت، آموزش اصل را نه تنها به نظریه‌ای سیاسی، بلکه به کیش همگانی نیز درکره تبدیل کرد.

در ژاپن، تعالیم ژوشی، آن‌طور که توئه‌گیه تعبیر می‌کرد، به یامازاکی آنسای[3] (۸۲ ـ ۱۶۱۸) عرضه شد. یک وجه مشخص یامازاکی قالب‌ریزی دوباره آیین شینتو بود با اصطلاحات کنفوسیوسی. گونگونی و

---

1. Ki Taesung 2. yi yulgok 3. Yamazaki Ansai

نیروی حیات آیین کنفوسیوس ژاپن در تصرف آرمانگرایی پویای وانگ یانگ ـ مینگ توسط ساموروائی ـ دانشمندان، به ویژه کومازاوا بانزان[1] (۹۱ ـ ۱۶۱۹) بیشتر مشهود بود. ولی نمونهٔ واقعی استقلال فکری کنفوسیوسیان ژاپن در تصمیم اوگیوسورای (۱۷۲۸ ـ ۱۶۶۶) به کشف دوباره مبنای اصلی تعالیم کنفوسیوس به وسیله بازگشت به سرچشمه‌های پیش ـ کنفوسیوسی آن یافت می‌شود. در واقع، نشان دانش باستانی اوگیو با تأکید ویژهٔ آن بر دقت فلسفی یادآور حرکت علمی مشابهی توسط حداقل یک نسل در چین بود. با این که ژاپن توکوگاوا هرگز به اندازهٔ یی کره کنفوسیوسی نشد، ولی عملاً هر تحصیل کرده در جامعه ژاپن پایان سده هفدهم، چهار کتاب را از نظر گذرانده بود.

کنفوسیوسی کردن جامعه چین در دوران چینگ (۱۹۱۱/۱۲ ـ ۱۶۴۴) که چین دوباره زیر سلطهٔ یک دودمان فاتح (منجو) قرار گرفت، به اوج خود رسید. امپراتوران چینگ در نشان دادن خود به عنوان نمونه‌های شاهان کنفوسیوسی، همتایان خود در دوران مینگ را تحت‌الشعاع قرار دادند. آنان تعالیم کنفوسیوسی را به نظریه‌ای سیاسی، در واقع به یک سازوارهٔ کنترل، تبدیل کردند. آنان با حفاظت تعصب‌آمیز از حق سلطنتی خود به عنوان مفسران نهایی حقیقت کنفوسیوسی، آزادی دانشمندان را برای انتقال راه کنفوسیوسی با اقدام‌های خشنی نظیر تفتیش عقاید ادبی زیر فشار قرار دادند. دانش کلاسیک گوین ـ وو بود که به دانشمندان

1. Kumazawa Bancan

استدلال‌گرای سده هیجدهم الهام می‌بخشید و نه قوه تشخیص او در اصلاح سیاسی. در میان آنان دای ژن[1] لغت‌شناسِ دارای فلسفی‌ترین ذهن، نقد درخشان خود را از دانش سونگ در تفسیر خود بر «معنای اصطلاحات در کتاب منسیوس» تدوین کرد. دای‌ژن از جمله دانشمندانی بود که توسط امپراتور چیَن ـ لونگ[2] در ۱۷۷۳ مامور گردآوری کتابخانهٔ نسخه‌های خطی سلطنتی شدند. این کوشش عظیم علمی، کتابخانهٔ کامل چهارگنج، نشانه عظمت نیّت دربار منچو است در دادن گزارشی از تمام آثار مهم چهارشاخهٔ دانش در فرهنگ کنفوسیوسی ــ کلاسیک‌ها، تاریخ، فلسفه، و ادبیات. این طرح بیش از ۳۶۰۰۰ جلسه تفسیر درباره ۱۰۲۳۰ عنوان را دربرگرفت، بالغ بر ۱۵۰۰۰ نسخه‌بردار را به کار گماشت، و تکمیل آن ۲۰ سال طول کشید. امپراتور چیَن ـ لونگ و دانشمندان پیرامون او ممکن است میراث فرهنگی خود را به شکل قطعی بیان کرده باشند، ولی سنت کنفوسیوسی هنوز می‌بایست با جدیدترین چالش‌ها روبرو می‌شد.

دگرگونی نوین:

در زمان نخستین جنگ تریاک (۴۲ ـ ۱۸۳۹) جوامع آسیای شرقی، قرن‌ها بود که کنفوسیوسی شده بودند. رشد پیوستهٔ آیین بودایی مهایانه در سراسر آسیا و حضور آیین دائو در چین، آیین شمنی در کره، آیین

1. Tai Chen　2. Ch'ien - lung

شینتو در ژاپن، قدرت آیین کنفوسیوسی را در دولت، آموزش و پرورش، آداب خانوادگی و اخلاق اجتماعی تضعیف نکرد. در واقع رهروان بودایی، اغلب پیام‌آوران ارزش‌های کنفوسیوسی بودند و هم‌زیستی آیین کنفوسیوسی با آیین‌های دائو، شمنی و شینتو عملاً مشخصهٔ زندگی مذهبی التقاطی آسیای شرقی بود. ولی نفوذ غرب چنان ریشه‌های آیین کنفوسیوس را به طور اساسی در آسیای شرقی سست کرد که این بحث را پیش آورده است که آیا آیین کنفوسیوسی می‌تواند در عصر نوین، سنتی ماندگار باقی بماند یا خیر.

از سده نوزدهم اعتقاد روشنفکران چینی به قابلیت فرهنگ کنفوسیوسی برای پایداری در برابر نفوذ غرب به تدریج سست شد. این سستی اعتقاد را در نارضایی اخلاقی لین ذه ـ شو[1] (۱۸۵۰ ـ ۱۷۸۵)، از بریتانیا،و به دنبال آن، پذیرش عملی برتری فن‌آوری غرب زنگ‌گواو ـ فان[2] (۷۲ ـ ۱۸۱۱)، توصیه همه جانبه کانگ یو ـ وی[3] (۱۹۲۷ ـ ۱۸۵۸) برای اصلاح سیاسی و تلاش ناامیدانه و التقاطی ژانگ جی ـ دونگ[4](۱۹۰۹ ـ ۱۸۳۷) برای نجات جوهره دانش کنفوسیوسی که به هر حال در سال ۱۹۱۹ سرانجام به سنت شکنی ضدکنفوسیوسی به اصطلاح جنبش چهارم ماه مه انجامید، می‌توان استنباط کرد. پیروزی مارکسیسم ـ لنینیسم به عنوان ایدئولوژی رسمی جمهوری خلق چین در ۱۹۴۹ بحث

---

1. Lin Tse - hsū   2. Tseng kuo - fan   3.K'ang yu - wei
4. Chang chih - tung

کنفوسیوسی را به حاشیه راند. ولی روشنفکران چین نوین، پیوستگی‌های اذعان نشده و گاه ناخودآگاه سنت کنفوسیوسی را در تمام سطح‌های زندگی حفظ کردند ـ ـ رفتار، طرز تفکر، اعتقاد، و تعهد. آیین کنفوسیوس، در واقع جزء جدایی‌ناپذیر ذهنیت روانی ـ فرهنگی روشنفکر معاصر چینی و نیز دهقان چینی باقی مانده است.

ظهور ژاپن و سایر کشورهای صنعتی شده آسیایی (کره جنوبی، تایوان، هنگ‌گنگ، و سنگاپور) به عنوان پویاترین منطقه توسعه اقتصادی پس از جنگ جهانی دوم، علاقهٔ علمی بسیاری پدید آورده است. این پدیده که برچسب «چشم‌انداز دنیای چینی»، «نمونه‌ی دوم سرمایه‌داری صنعتی»، «نیروی آسیای‌شرقی»، یا «چالش‌کشورهای پُست ـ کنفوسیوسی» را با خود دارد، پرسش‌هایی را مطرح کرده است؛ از جمله که چگونه نهادهای آسیای شرقی، که هنوز پر از ارزش‌های کنفوسیوسی است ـ ـ نظیر حکومت پدرمآبانه، نظام آموزشی مبتنی بر امتحان‌های رقابتی، خانواده با تاکید بر وفاداری و همیاری، سازمان‌های محلی مبتنی بر وفاق ـ ـ خود را با ضرورت‌های نوگرایی سازگار ساخته‌اند.

بعضی از خلاق‌ترین و متنفذترین روشنفکران چین معاصر، به تفکرِ با ریشه‌های کنفوسیوسی ادامه داده‌اند. تأمّلات هستی شناسانه شیونگ شی ـ لی[1]، تحلیل فرهنگی شو ـ مینگ[2]، بازسازی آموزش ذهن

1. Hsiung shih - li 2. Shu - ming

فونگ یو ـ لان[1]، تعبیر جدید هولین[2] از آموزش ذهن، فلسفهٔ فرهنگ تانگ چون ـ ای[3]، نقد اجتماعی شوفو ـ گوان، و متافیزیک اخلاقی مواو زونگ ـ سان[4] نمونه‌های قابل ذکری هستند. با اینکه برخی از برجسته‌ترین روشنفکران جمهوری خلق چین، از میراث‌های کنفوسیوسی خود به عنوان تجسّم اقتدارگرایی، دیوان سالاری، قوم و خویش‌پروری، محافظه‌کاری، و هواداری تعصب‌آمیز از مرد انتقاد می‌کنند، برخی دیگر در چین، تایوان، هنگ‌کنگ، سنگاپور، و آمریکای شمالی ارتباط خلاقی بین انسان باوری کنفوسیوسی و نوگرایی چین برقرار کرده‌اند. احیای مطالعات کنفوسیوسی در ژاپن، بی‌رقیب باقی مانده است. اندیشمندان کنفوسیوسی در غرب، با الهام از کثرت‌گرایی مذهبی و ایده‌های لیبرال دموکراسی، بررسی امکان دوران سومی از انسان باوری کنفوسیوسی را آغاز کرده‌اند. آنان بر این باورند که دگرگونی نوین آیین کنفوسیوسی، به عنوان واکنش خلاقی به چالش غرب، تداوم صورت‌بندی کلاسیک و گسترش آن در سده‌های میانه است. دانشمندان مقیم چین نیز جستجوی امکان تأثیر متقابل سودمند بین انسان‌باوری کنفوسیوسی و لیبرال دموکراسی را در زمینه‌ای سوسیالیستی مورد بررسی قرار می‌دهند.

1. Fung ya - lan 2. Ho lin 3. T'ang Chün - i 4. Mou Tsung - san

آیین دائو

مقدمه:

آیین دائو، یکی از دو سنت مذهبی ـ فلسفی عمده‌ی بومی است که بیش از دو هزار سال به زندگی مردم چین شکل داده است. (سنت دیگر آیین کنفوسیوس است.)

شیوه‌ی برخورد دائویی را با زندگی، در وسیع‌ترین معنای آن، می‌توان در جنبه‌های تسلیم و پذیرش، شادمانی و بی‌خیالی منش چینی مشاهده کرد. این برخورد، به ویژگی‌های اخلاقی و وظیفه‌شناسی، پرهیزکاری و هدفمندیِ آیین کنفوسیوس، توازن می‌بخشد و آن را کامل می‌کند. آیین دائو به داشتن نظر مثبت و فعال نسبت به امور غیبی و متافیزیک (نظریه‌هایی درباره‌ی ماهیت واقعیت) نیز توصیف می‌شود؛ حال آن که سنت ندانم کیش و عمل گرای کنفوسیوس، برای این امور اهمیت فرعی قائل است، گرچه اغلبِ پیروان آن، واقعیت آن‌ها را انکار نمی‌کنند.

به تعریف دقیق‌تر، آیین دائو شامل مجموعه زیر است: (۱)

نظریات و ایده‌های خاص لائوتسه[1] (یا دائو ـ دِه جینگ[2])، («کلاسیک راه قدرت»)؛ (۲) ژوانک ـ ذی[3]، لیه ـ ذی[4]، و نوشته‌های مربوط به آنان؛ (۳)مذهب دائویی که به پرستش عبادی دائو می‌پردازد؛ (۴) کسانی که خود را پیرو آیین دائو می‌شناسند.

تفکر دائویی در فرهنگ چینی نفوذ می‌کند، از جمله در بسیاری جنبه‌ها که معمولاً دائویی به شمار نمی‌آیند. در مذهب چینی، سنت دائویی ــ که اغلب به عنوان حلقه ارتباط بین سنت کنفوسیوسی و سنت مردمی عمل می‌کند ــ عموماً از کیش رسمی و دولتی آیین کنفوسیوس رایج‌تر و خودجوش‌تر است و از مذهب مردمی، پراکندگی و بی‌شکلی کم‌تری دارد.

فلسفه و آیین دائویی به تمام فرهنگ‌های آسیایی که زیر نفوذ چین قرار داشتند، راه پیدا کرده است؛ از جمله ویتنام، ژاپن، و کره. مناسک مختلف مذهبی شبیه مناسک آیین دائو که در این منطقه‌های نفوذ موجود است، نشانگر تماس اولیه با مسافران و مهاجران چینی است. امّا این موضوع هنوز باید مورد پژوهش قرار گیرد.

جامعه‌شناسان غربی و دانشمندان چینی ــ از زمان سلسله‌ی هان (۲۰۶ پیش از میلاد تا ۲۲۰ میلادی) ــ بین فلسفه دائویی عارفان بزرگ و شارحان آنان (دائو ـ جیا)[5]، و مذهب دائویی (دائو ـ چیائو)[6] بعدی فرق

---

1. Lao - tzu 2. Tao - te Ching 3. Chuang - tzu 4. Lieh - tzu
5. Tao Chia 6. Tao chiao

گذاشته‌اند. این نظریه ـ که امروزه دیگر معتبر شناخته نمی‌شود ـ متکی بر این اندیشه بود که «آیین دائوی باستانی» عارفان، بر «خرافه‌های نو ـ دائویی بعدی» که تعبیر غلطی از تصویر پردازی‌های استعاری عارفان بود،تقدم داشته است. ولی باید عارفان را در زمینه روش‌های مذهبی زمان خودشان مورد توجه قرار داد. مثلاً جذبهٔ عرفانی آنان، رابطه نزدیکی با خلسه‌ها و سیر روحی مرتاضان و شَمَن‌های اولیه (شخصیت‌های مذهبیِ دارای قدرت‌های شفابخش و انتقال روانی) داشته است. مؤلفان دائو ـ ده‌جینگ، ژوانگ ـ ذی (کتاب «استاد ژوانگ»)، ولیه ـ ذی (کتاب «استاد لیه») نه تنها بنیان‌گذاران واقعی واصلی یک آیین دائوی «ناب» آغازین، که بعدها به اعمال خرافی تنزل پیدا کرد، نیستند، بلکه می‌توان آنان را تا اندازه‌ای در حاشیه سنت‌های قدیمی‌تر دائویی دانست. بنابراین، به علت این که بین پیروان آیین دائو و لایه‌های مختلف اجتماعی ـ فیلسوفان، مرتاضان، کیمیاگران، و روحانیان کیش مردمی ـ تقریباً تأثیر متقابل مداومی وجود داشته است، در این رساله، صرفاً به منظور راحتی توصیف، بین آیین دائوی فلسفی و آیین دائوی مذهبی فرق گذاشته شده است.

هم‌چنین امروزه دانشمندان برآنند که بین آن‌چه آیین بودا خوانده می‌شود و آن‌چه آیین کنفوسیوس نامیده می‌شود، کم‌تر خط و مرز دقیقی کشیده شود. این دو سنت، مشترکات بسیاری در مورد انسان، اجتماع، فرمانروا، آسمان، و جهان دارند ـ که توسط هیچ یک از این دو سنت به وجود نیامده است، بلکه ریشه در سنت‌های پیش از کنفوسیوس یا لائو ـ

ذی دارد:

از دیدگاه این سنت مشترک، آیین کنفوسیوس متعارف، عرصه‌ی مورد علاقه خود را به خلق یک نظام اخلاقی و سیاسی محدود کرده که به جامعه و امپراتوری چین شکل داده است، حال آن که آیین دائو در درون همان چشم‌انداز جهانی، علاقه‌های شخصی‌تر و متافیزیکی‌تری را ارایه می‌دهد.

در مورد آیین بودا ـ سنت و آیین دیگری که بر چین تأثیر گذاشت ـ مفهوم‌های اساسی نظیر: وجود نداشتن خود فردی و ماهیت توهّمی جهان فیزیکی، در نقطه‌ی مقابل آیین دائو قرار دارد. ولی از نظر اعمال فردی و جمعی، رقابت بین این دو آیین برای نفوذ در مردم ـ رقابتی که آیین کنفوسیوسی به دلیل برخورداری از حمایت دولتی، نیازی به شرکت در آن نداشت ـ به وام‌گیری متقابل، همانندی‌های ظاهری بسیار، و توسعه اساسی خاص چین در درون آیین بودا، نظیر فرقه چَن (ژاپن: ذِن)، انجامیده است. در مذهب مردمی از زمان سلسله‌سونگ (۱۲۷۹ ـ ۹۶۰)، عنصرهای آیین بودا و آیین دائو، بدون وجه تمایز روشن در ذهن پیروان، هم‌زیستی داشته‌اند.

مشخصه‌های عمومی

فرزانگان بزرگ و متن‌های وابسته به آنان:

لائو ـ ذی و دائو ـ دِه جینگ:

در پس همهٔ شکل‌های آیین دائو، چهرهٔ لائو ـ ذی قرار دارد، که به طور سنتی، مؤلف متن باستانی مشهور به لائو ـ ذی یا دائو ـ دِه جینگ («کلاسیک راه قدرت») شمرده می‌شود. نخستین اشاره به لائو ـ ذی در اثر باستانی دیگر تفکر دائویی، ژوآنگ ـ ذی (سده چهارم ـ سوم پیش از میلاد) یافت می‌شود که به نام مؤلف آن نامیده شده است. در این اثر لائو ـ ذی به عنوان یکی از معلمان خودِ ژوانگ ـ ذی توصیف می‌شود، و همین کتاب، بسیاری از گفتگوهای استاد (لائو ـ ذی) را دربر می‌گیرد، که معمولاً با پرسش‌های یک شاگرد آغاز می‌گردد. ژوانگ ـ ذی، هفت روایت از دیدار لائو ـ ذی و کنفوسیوس را نیز ارایه می‌دهد. لائو ـ ذی مسن‌تر تصویر می‌شود و تعالیم دائویی او، هم صحبت مشهورش را شگفت‌زده می‌کند. ژوانگ ذی، مرگ لائو ـ ذی را نیز گزارش می‌کند. به این ترتیب در این سند کُهن، لائو ـ ذی به عنوان معاصر ارشد کنفوسیوس (سده ششم ـ پنجم پیش از میلاد) و یک استاد دائویی مشهور، متصدی اسناد دربار سلسله ژوئو[1] (حدود ۲۵۵ ـ ۱۱۱۱ پیش از میلاد)، و بالاخره فقط یک انسان فانی ظاهر می‌شود.

---

1. Chou

نخستین شرح منسجم زندگی لائو ـ ذی در «یادداشت‌های تاریخی» (شی.جی)[1]، اولین تاریخ عمومی چین (سده دوم پیش از میلاد) ـ اثر سی ـ ما ـ چین[2] ـ یافت می‌شود. این شرح حال فشرده، به عنوان منبع کلاسیک زندگی نامه‌ی این فیلسوف به کار رفته است. نام خانوادگی لائو ـ ذی، لی[3]، نام وی اِر[4] بود و منصب بایگانی دربار ژوئو را در اختیار داشت. گفته می‌شود که درباره نکته‌های تشریفات به کنفوسیوس تعلیم داده است. لائو ـ ذی با مشاهده افول سلسله ژوئو دربار را ترک کرد و رهسپار غرب شد. به درخواست یین شی[5] نگهبان معبر مرزی، رسالهٔ خود را در دو تومار دربارهٔ دائو نوشت. او سپس چین را ترک گفت و دانسته نیست چه برسر او آمد. تاریخ‌نویسان گزارش‌های گوناگونی ذکر می‌کنند، از جمله به لائو ـ ذی نسبت عمر دراز استثنایی می‌دهند. داستان ظاهراً به هشت نسل از فرزندان او ختم می‌شود. این، همراه با اشاره‌های گذرا در متن‌های قدیمی دیگر، مجموعهٔ اطلاعات درباره زندگی این فرزانه سده دوم پیش از میلاد را تشکیل می‌دهد؛ که بیشتر به افسانه شبیه است.

دانش نوین چیزی ندارد که بر این گزارش بیفزاید و دائو ـ دِه جینگ که بسیاری از دانشمندان آن را بیشتر تألیفی می‌شمرند که در سده سوم پیش از میلاد به شکل نهایی خود رسید، و نه اثر فقط یک مؤلف، با تمام جاذبه‌ها و رازهایش به عنوان تنها متن اساسی، هم برای آیین دائوی فلسفی و هم برای آیین دائوی مذهبی باقی می‌ماند.

---

1. Shih - Chi 2. Ssu - ma - Chien 3. Li 4. Erh 5.Yin Hsi

هشتاد و یک بخش مختصر این اثر در مجموع، فقط ۵۰۰۰ کلمه دارد که عنوان دیگر آن: پنج هزار کلمه لائو ـ ذی، از این واقعیت ناشی می‌شود. خود متن ظاهراً بیان یک تقدیس باوری عمیق است و به همان اندازه، اظهارنظرهای مشخص درباره حکومت ارایه می‌دهد. در نتیجه مفسران فراوان و بسیار متفاوت آن، بین دو حد درون نگری متفکرانه و فعلیت سیاسی موضع گیری کرده‌اند.

دائو ـ دِه جینگ به عنوان کتاب راهنمای فرمانروا در نظر گرفته شده بود. او که کارهایش چنان بدون جلب توجه جریان یافته که حتی وجودش نیز ناشناخته مانده است، می‌بایست آدم زیرکی باشد. او هیچ محدودیت و ممنوعیتی بر رعایای خود تحمیل نکرد؛ «مادام که من آرامش را دوست دارم، مردم خود به راه راست می‌روند، مادام که من فقط با عدم اقدام عمل کنم، مردم خود کامروا می‌شوند.» سادگی او ده‌هزار موجود را از خشم و خروش می‌اندازد و صلح و آرامش طبیعی از پی می‌آید. او به آنان نکته‌سنجی، فضیلت، یا بلندپروازی نمی‌آموزد؛ زیرا «هنگامی که خرد پدیدار شود، ترفندهای بزرگ آغاز می‌شود. هنگامی که در خانواده ناسازگاری رواج یابد، پسران وظیفه‌شناس ظهور می‌کنند. وقتی کشور دچار آشوب می‌شود، (رعایای وفادار) ظاهر می‌شوند». بنابراین، بهتر است خردمندی، درست کاری، و خلاقیت را غدغن کرد، و مردم صد برابر سود می‌برند. بنابراین:

مرد مقدس، با خالی کردن قلب‌ها (مغزها) شان و پر کردن شکم‌هاشان، تضعیف اراده‌هاشان و تقویت استخوان‌هاشان، با

تلاش پیوسته در بی علم و بی آرزو ساختن مردم، حکومت می‌کند.

مراد از کلمه مردم در این قطعه، به احتمال زیاد توده مردم نیست؛ بلکه به آن نجیب زادگان و روشنفکرانی اشاره دارد که بلندپروازی و ستیزه‌جویی حاکم را تحریک می‌کنند.

جنگ محکوم شده، ولی یکسره کنار گذاشته نشده است: «سلاح ابزار بدیُمنی است» و آدم زیرک فقط وقتی که کار دیگری نمی‌تواند بکند، آن را به کار می‌برد. او به پیروزی نمی‌بالد، « آن که در جنگ پیروز شده است، با مراسم سوگواری استقبال می‌شود».

کتاب در ثابت‌های معینی از تفکر کلاسیک چینی شریک است؛ ولی آن‌ها را به لباس صور خیال خود در می‌آورد. هاله مقدسی که سلطنت را در میان گرفته، در این جا عقلایی شده و با عنوان «عدم اقدام» (وو ـ وِی)[1] بیان شده است، و از حاکم، در مرکز یک جهانِ فرمان‌بردار، چیزی بیش از جهت‌گیری درست جهان شناختی، طلب نمی‌کند. باز مانده‌های عقیده‌های باستانی مربوط به تأثیر الزام‌آور رهبانیت ـ که کنفوسیوسیان به عنوان مراسم «تمکین» مجاز دانسته‌اند ـ با چشمی به تسلط نهایی که از نقش انفعالی عاید می‌شود، در این توصیه که «به نقش زنان بچسبید» بازتاب یافته است.

این رساله کوچک به ویژه بیشتر در عملکردی که به دائو یا راه

---

1. Wu - wei

نسبت داده است، موقعیت متفاوتی دارد. اصطلاح دائو را تمام مکتب‌های فکری به کار گرفته‌اند. جهان، دائوی خود را دارد؛ برای پادشاه دائویی هست: روال وجود سلطنتی او؛ در حالی که دائوی یک انسان عبارتست از پیوستگی زاد و ولد او. هر یک از مکتب‌ها نیز دائوی خود را داشت که راه یا نظریه آن مکتب بود. ولی در دائو ـ دِه جینگ، وحدت نهاییِ دائوی جهانی، خود به عنوان یک آرمان اجتماعی پیشنهاد می‌شود. این ویژگی آرمانگرایانه است که به نظر می‌رسد تاریخ‌نویسان و کتاب‌نامه‌نویسان بعدی را در اطلاق نام آیین دائو به دائو ـ دِه جینگ و جانشینان آن موجه می‌سازد.

از نظر ادبی، دائو ـ ده جینگ به خاطر سبک فشرده آن شاخص است. برخلاف انشاءِ جدلی یا داستان‌گونه سایر رساله‌های معاصر آن، این کتاب موضوع اسرار آمیز خود را در گزاره‌های کوتاه و مختصر بیان می‌کند. بیش از نیمی از این گزاره‌ها دارای قافیه است، و در سراسر متن موازنه دقیقی تکرار می‌شود. هیچ جا به اسم خاصی برنمی‌خوریم. گرچه معمای تاریخی آن ظاهراً ناگشودگی است، شاهدهای فراوانی بر تأثیر گسترده این کتاب از قدیم‌ترین زمان‌ها و در زمینه‌های اجتماعی فوق‌العاده گوناگون وجود دارد. در میان آثار کلاسیک آیین دائوی نظری، فقط این کتاب آن امتیاز را یافت که حکم کتاب مقدس را برای حرکت‌های آیین دائوی اسرارآمیز پیدا کند، حرکت‌هایی که تعبیرهای خود را از ابهام‌های آن گسترش داد و آن را به عنوان متنی مقدس منتقل ساخت.

تعبیر ژوانگ ـ ذی:

شناخت شبه تاریخی از ژوانگ ـ ذی حتی از آن‌چه درباره لائو ـ ذی می‌دانیم، نامشخص‌تر است. اکثرِ توصیف مختصر سی ـ ما ـ چینَ از او بی شبهه از حکایت‌های خود ژوانگ ـ ذی گرفته شده و فی‌نفسه مبنای لازم را ندارد. ولی ژوانگ ـ ذی به عنوان مظهر ادبیات چینی با ارزش است؛ زیرا شامل اطلاعات مستند قابل توجهی است که گرایش‌های فکری و روش‌های معنوی پرشماری را از دوران دولت‌های جنگاور (۲۲۱ ـ ۴۷۵ پیش از میلاد) شرح می‌دهد.

در حالی که دائو ـ ده جینگ خطاب به شاه ـ فرزانه است، ژوانگ ـ ذی کُهن‌ترین متن باقیمانده‌ی چینی است که فلسفه‌ای برای زندگی خصوصی، خِرَدی برای فرد به دست می‌دهد، گفته می‌شود که ژوانگ ـ ذی نظریه لائو ـ ذی را بر تمام نظریه‌های دیگر ترجیح داده است؛ بسیاری از نوشته‌های او به عنوان تصویرهای استعاری از گفته‌های موجز «استادپیر»، خواننده را زیرتأثیر می‌گیرد.

در حالی که لائو ـ ذی در کتاب خود و نیز در زندگی خود (در افسانه) علاقه به حکومت دائویی داشت، چند نسل بعد، ژوانگ ـ ذی هر نوع مشارکت در اجتماع را نفی می‌کرد. او کارمند دولت را با گاو چاق و چلهٔ تزیین شده‌ای مقایسه می‌کند که برای قربانی شدن به معبد برده می‌شود و خود را با خوکچه بی‌سرپرستی که شادمانه در لای و لجن جست‌و خیز می‌کند.

این جا فشردگی حساب شده‌ی دائو ـ دِه جینگ وجود ندارد.

ژوانگ ـ ذی سرسری با قصهٔ شادی شروع می‌شود که ناتوانی جغد وحشی کوچک را از درک شکوه شاهانه یک پرندهٔ غول آسا به نمایش می‌گذارد. سایر حکایت‌های نظیر، نسبیت ارزش‌ها را به نمایش درمی‌آورند: مقیاس‌های لغزان اندازه، فایده، زیبایی، و کمال. در گفتگویی بین خدای رودخانهٔ زرد و خدای اقیانوس شرقی، رضایت خاطر خودپسندانه‌ی روح کوچک‌تر، از برخورد غیر منتظره با پهناوریِ باور نکردنی یکه می‌خورد. صنعتگران حقیری تصویر می‌شوند که از طریق مهارت کامل حرفه‌ای خود، برای بالادستی‌های اجتماعی، نمونه هنر زندگی استادانه‌اند. مرگ و زندگی، همسنگ یک‌دیگر تلقی می‌شود، و محتضرانی دیده می‌شوند که از دگرگونی فرارسنده‌ی خود به عنوان ادغام در دائو استقبال می‌کنند. صفی از معلولان ناخشنود، ولی تسلیم، از این که آسمان خشنود شده است که آنان را به شکل‌های عجیب درآورد، می‌خروشند. آنان که درگیر مراسم دولتی هستند، به صحنه آورده می‌شوند تا مسخره شوند؛ قضیه‌های منطق تراشان معاصر به گرداب پایان ناپذیر تناقض کشیده می‌شوند، تا رسیدن به نتیجه دوام می‌آورند، و به این نحو لغو می‌شوند. چنین است چند نما از این شهر فرنگ وحشی فکر نامتعارف، نقطهٔ عطفی در ادبیات چین. فصل پایانی، شرح منظمی است از متفکران برجسته زمان، و قطعه محتوی یاس تصنعی که فصل با آن به پایان می‌رسد، معرف موضع ژوانگ ـ ذی است نسبت به نظریه‌های رسمی‌تر و خشک مقدسی که آن‌ها را به مسخره می‌گیرد.

در میان چهره‌های عجیبی که در صفحه‌های ژوانگ ـ ذی جا

گرفته‌اند، نوع بسیار ویژه‌ای از موجود معنویت بخشیده وجود دارد. این موجودات دور از دنیای متلاطم آدم‌ها استقرار دارند، هوا می‌خورند و شبنم می‌نوشند، شریک هیچ یک از دغدغه‌های مردم عادی نیستند و سیمای آرام و بی‌تشویش کودکان را دارند. این «انسان‌های برتر» یا «انسان‌های کامل» در برابر تأثیر عنصرها ایمنند، از سرما و گرما مصونند. آنان قدرت پرواز دارند و توصیف می‌شوند که با حرکت بال مانند (شیَن) به بالا می‌روند. وجود بی زحمت آنان غایت خود مختاری و خودانگیختگی‌ای بود که ژوانگ ـ ذی بی‌وقفه می‌ستود. مقصود از این چهره‌های جالب، ممکن است تمثیل بوده باشد؛ ولی معنای اصلی آن هر چه باشد، این فناناپذیران (شیَن)، نامی که بعد به آنان داده شد، بسیار مورد توجه قرار گرفتند: توصیف‌های ناب ادبی از آزادی آنان، تحرک خیره کننده آنان، و جوانی همیشگی‌شان، توسط نسل‌های بعد به عنوان هدف‌های عملی تعبیر شد. مردم با روش‌های گوناگون کوشیدند که این کیفیت‌ها را در منش خود به دست آورند و طی زمان، سرمشق‌های از بند رها شده‌ی آزادی ژوآنگ ـ ذی، خود را بر حسب نوع و مرتبهٔ خود در سلسله مراتب میزبانان آسمانی طبقه‌بندی شده یافتند.

مفهوم‌های بنیادین آیین دائو

مفهوم‌های معینی از مذهب ارضی باستانی بدون وقفه،از پیش از صورت بندی مکتب‌های فلسفی تا نخستین گسستگی ریشه‌ای از سنت و سرنگونی حکومت دودمانی در آغاز سده بیستم، بر تفکر چینی تسلط

داشته است و بنابراین، این مفهوم‌ها دائویی نیستند. مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از: یک پارچگی طبیعت با انسان، یعنی، تاثیر متقابل بین جهان و اجتماع انسانی؛ ویژگی چرخه‌ای زمان و ضرب آهنگ جهانی و قانون بازگشت؛ و پرستش نیاکان، پرستش آسمان، و سرشت خدایی فرمانروا.

مفهوم‌های جهان و نظم طبیعی:

کیهان شناسی:

آن‌چه لائو ـ ذی «دائوی دایم» می‌نامد، در واقع بی‌نام است. نام (مینگ[1]) در تفکر چین باستان دلالت داشت بر ارزیابی‌ای که در جهان سلسله مراتبی جایگاه شیئی را تعیین می‌کند. دائو خارج از این مقوله‌هاست.

> ***آن [دائو] چیزی است که بی‌شکل ساخته شده، پیش از آسمان و زمین وجود داشته، ... نام (مینگ) آن را نمی‌دانیم؛ دائو اسمی است که ما بر آن نهادیم. اگر مجبور شویم بگوییم به چه طبقه‌ای از چیزها تعلق دارد، باید آن را عظیم بخوانیم.***

دائو «غیرقابل حس، غیرقابل تشخیص» است که درباره آن نمی‌توان چیزی گفت جز این‌که شکل‌ها، هستی‌ها، و نیروهای تمام پدیده‌های خاص را در خود نهان دارد. «از بی‌نام بود که آسمان و زمین پدید آمد؛ با نام، مادری است که ده هزار موجود را پرورش می‌دهد، هر یک را به نوع

1. Ming

خود». بی‌نام (وو ـ مینگ[1]) و با نام (یو ـ مینگ)[2]، نه ـ موجود (وو)[3] و موجود (یو)[4] به هم وابسته‌اند، «از یک دیگر ناشی می‌شوند». نه ـ موجود (وو) و دائو یکی نیستند؛ وو و یو دو وجه دائوی دایم‌اند: «در روال نامرئی‌اش راز و رمزهای آن را خواهیم دید؛ در روال مرئی‌اش حد و مرزهای آن را خواهیم دید».

نه ـ موجود، به معنای هیچ چیزیت نیست، بلکه بیشتر نبود کیفیت‌های قابل حس است. از نظر لائو ـ ذی آن برتر از موجود است. تهی (یعنی: آغاز خالی) است که تمام امکان‌های بالقوه را در خود جا می‌دهد و بدون آن، حتی موجود، فاقد اثر بخشی خود است. تهیّتی که در ذهن یک پیرو دائو که خود را از تمام تصورهای سد کننده و شهوت‌های منحرف سازنده رها کرده است تحقق می‌یابد، باعث می‌شود که دائو در او بدون مانع عمل کند. یک مشخصه اصلی که بر دائو حاکم است خودانگیختگی (ذی ـ جَن)[5] است. آن‌چه به خود چنین است، خود چنین، نامشروط. دائو به نوبه خود حاکم بر جهان است: «راه و رسم آسمان با راه و رسم دائو مشروط شده‌اند، و راه و رسم دائو با خود ـ چنین»

در جهان، راه و رسم قدیسی که مداخله‌نمی‌کند، ولی تمام نیروی تحقق خود انگیخته رادارد، درکار است؛از دست‌آوردهای اوست‌که همه، در سراسر کشور،می‌گویند:«به خواست خوداتفاق‌افتاد» (ذی ـ جَن).

---

1. wu - ming 2. Yu - ming 3.Wu 4. yu 5. Tzu - Jan

مفهوم جهان صغیر، جهان کبیر:

مفهوم جهان که در کل فلسفهٔ چینی مشترک است، نه ماده باورانه است و نه روح باورانه (نظام عقیدتی متمرکز بر جوهرهای روحی)؛ آن رامی‌توان جادوگرانه یا حتی کیمیاگرانه نامید. جهان چون ساز واره‌ای سلسله مراتبی دیده می‌شود که در آن هر جزء، کل را بازمی‌تاباند. انسان، جهان صغیر است؛ به دقت تمام متناظر با این جهان کبیر؛ کالبد او طرح این جهان را منعکس می‌کند. بین انسان و جهان نظام مطابقت و مشارکتی وجود دارد که عمل کنندگان به شعائر، فیلسوفان، کیمیاگران، پزشکان آن را شرح داده‌اند؛ ولی مسلماً از خود اختراع نکرده‌اند. این احساسِ اصلاً جادوگرانه‌ی وحدت تام انسان با نظم طبیعی، همیشه مشخصه ذهنیت چینی بوده است و پیروان آیین دائو به ویژه روی آن کار کرده‌اند. پنج اندام بدن و سوراخ‌های آن و گرایش‌ها، ویژگی‌ها، دل‌بستگی‌های انسان مطابق است با پنج جهت، پنج کوه مقدس، بخش‌های آسمان، فصل‌ها، و عنصرها (وو ـ شینگ)[1] که در چین، مادی نیست؛ بلکه بیشتر شبیه مرحله‌های اساسی هر روندی در جای ـ گاه [مکان ـ زمان] است. هر کس که انسان را چنین می‌فهمد، ساختار جهان را می‌شناسد. متخصص فیزیولوژی می‌داند که خون گردش می‌کند؛ چون آب در رودخانه جاری است، که بدن ۳۶۰ مفصل دارد، چون سال عبادی ۳۶۰ روز است. در آیین دائوی مذهبی، همان خدایان جهان در درون بدن مسکن گزیده‌اند.

---

1. Wu - Hsing

یک استاد، اغلب در جستجوی معلم الهی خود تمام کوه‌های مقدس را پی می‌گیرد تا بالاخره او را در یکی از «جاها»ی درون سر خود کشف می‌کند.

بازگشت به دائو:

قانون دائو به عنوان نظم طبیعی جهان دلالت دارد بر بازگشت دائمی همه چیز به نقطه آغاز خود. هر چیز که به کیفیت‌های نهایی توسعه می‌یابد بی‌استثناء به کیفیت‌های متضاد بازمی‌گردد: «بازگشت، حرکت دائو است» (لائو ـ ذی)، تمام هستی از دائو صادر می‌شود و به طور گریزناپذیر به آن باز می‌گردد؛ وحدت یک پارچه در اثرحرکت دائو بدل به تکثّر می‌شود. زندگی و مرگ در این انتقال ابدی از نه ـ موجود به موجود و باز به نه ـ موجود می‌گنجد؛ ولی وحدت زیربنایی ازلی هرگزگم نمی‌شود.

برای جامعه هر اصلاحی به معنای نوعی بازگشت به گذشته‌ی دور است؛ تمدن تباهی نظم طبیعی شمرده می‌شود وکمال مطلوب، بازگشت به خلوص آغازین است. برای فرد، خردمندی، هم آهنگ شدن با ضرب آهنگ جهان است. ولی عرفان دائویی، نه تنها از نظر آیینی و فیزیولوژیکی خود را با تغییرهای چرخه‌ای طبیعت سازگار می‌سازد؛ بلکه در درون خود یک تهی ایجاد می‌کند که به او اجازه می‌دهد به اصل طبیعت بازگردد. لائو ـ ذی، در خلسه، «آزادانه در مبداء تمام موجودات گردش می‌کند.» به این ترتیب، او در حالت جذبه، با ژرف‌نگری در بازگشت جهانی، از ضرب آهنگ زندگی و مرگ نجات یافت. «با رسیدن به تهیّت کامل، با محکم چسبیدن به آرامش، من می‌توانم بازگشت ده هزار موجود

را نظاره کنم.» شمار ده هزار کلیّت را نشان می‌دهد.

تغییر و تحول:

تمام اجزاء جهان، با ضربان موزون هم آهنگ شده‌اند. هیچ چیز ساکن نیست؛ تمام موجودات در معرض تغییر و تحول دوره‌ای‌اند که نظر چینیِ خلقت را نشان می‌دهد. به جای مخالفت با کمال مطلوب ایستا، نَفسِ تغییر، نظام یافته و قابل فهم شده است، آن چنان که در نظریه پنج مرحله (وو ـ شینگ) و در ۶۴ ستاره شش‌پر ای جینگ[1] (کلاسیک تحولات)، که صورت‌های فلکی بنیادی بازگشتی در سَیَلان عمومی هستند، چنین شده است. تصور می‌شد که یک وحدت غیرمتغییر (دائو دایم) به عنوان زیربنایِ تکثّر متغیر وجود دارد.

تصور ژوانگ ـ ذی از خلقت، فعالیت سفالگر و مفرغ ریز بود: «شکل‌دادن و تبدیل کردن» (دائو ـ هُوا)[2]. این ها دو مرحله از یک روندند، دائوی حس ناشدنی، پیوسته در کار شکل دادن جهان، از آشوب آغازین است؛ تبدیل دایمی جهان به وسیله تناوب یین و یانگ، یا انرژی‌های مُکمل (که چون روز و شب یا زمستان و تابستان دیده می‌شوند)، چیزی نیست جز جنبه‌ی بیرونی همان دائو. شکل دادن به ده‌هزار موجود به وسیله وحدت برتر و تبدیل آن‌ها به وسیلهٔ یین و یانگ، هم همزمان است و هم دایم. به این ترتیب، وحدت سکرآور قدیس [= پیرو دائو، مترجم]

1.I Ching 2.tsao - hua

عبارت است از: «حرکت همراه با دائو؛ تفرّق و تمرکز، جلوه او هیچ ثباتی ندارد.» وجه خارجی قدیس، متحد با دائوی دایم، بدل به یک تغییر درک‌ناپذیر می‌شود. به علت این که خدایان فقط با انطباق با شیوه این جهان متغیر می‌توانند قابل حس شوند. تجسم آن‌ها «تبدیل‌ها» هستند (پین ـ هوا)[1] ؛ اعتقاد بر این است که معجزه‌گر (هوا ـ ژن)[2] بیشتر کسی است که تبدیل می‌کند تا کسی که از هیچ، چیزی احضار می‌کند.

مفهوم‌های انسان و جامعه

وو ـ وِی:[3]

نیروئی که پیرو دائو کسب می‌کند دِه[4] است، تأثیر دائو در قلمرو وجود، که به «فضیلت» ترجمه می‌شود. ولی لائو ـ ذو آن را با فضیلت دائویی متفاوت می‌بیند.

> ***انسانِ دارای فضیلت برتر با فضیلت نیست و به این دلیل است که فضیلت دارد. انسان دارای فضیلت فروتر [کنفوسیوسی] هرگز از فضیلت دور نمی‌شود،و به این دلیل است که فضیلتی ندارد.***

«فضیلت برتر» آیین دائو یک نیروی نهان است که هرگز ادعایی نسبت به دست‌آوردهای خود ندارد؛ آن «نیروی مرموز» (شوآن ـ دِه)[5] دائو است که در قلب آدم فرزانه حاضر است. «انسانِ با فضیلت برتر، هرگز عمل نمی‌کند (وو ـ وی)، در عین حال هیچ چیز نیست که او انجام

---

1. pien - Hua 2.Hua jen 3. Wu. Wei 4.te 5. Hsüan te

نداده بگذارد.»

وو ـ وی نه یک آرمان بی عملی مطلق است و نه «نه ـ بیش از حد کردن» صِرف است. آن عملی است که چنان خوب با چیزها هم‌آهنگ است که خالق آن هیچ اثری از خود در کارش نمی‌گذارد: «فعالیت کامل، هیچ ردپایی پشت سر خود نمی‌گذارد؛ سخن کامل، مثل یک یشم تراش است که از خود هیچ نشانی باقی نمی‌گذارد.» این دائو است که «هرگز عمل نمی‌کند، با وجود این، هیچ چیز نیست که انجام ندهد». بدون وو ـ وی هیچ دست آورد حقیقی وجود ندارد؛ زیرا هر دخالت عمدی در جریان طبیعی چیزها، دیر یا زود به ضد آنچه منظور بوده است، تبدیل می‌شود و به ناکامی می‌انجامد.

فرزانه‌ای که وو ـ وی را به کار می‌بندد، پیش از آن که فطرتش به وسیلهٔ دانش تحریف شود یا به وسیله اخلاق محدود گردد، از فطرت اصلی خود خارج شده است. او به دوران کودکی خود بازگشته است (یعنی، نیروی حیات نقصان نیافته حالت تولد تازه)؛ او «به حالت کُنده (پو)[1] بازگشته» است. پو چوب بریده نشدهٔ رنگ نشده است، سادگی. جامعه این چوب را برای استفاده خود به شکل‌های خاص می‌تراشد و بنابراین، یک پارچگی فردیِ تمامیت اصیل آن را به یغما می‌برد. «وقتی یک کُندهٔ نتراشیده، تراشیده می‌شود. وسیله‌های خانگی به وجود می‌آورد (یعنی، ابزار کار دولت)؛ ولی وقتی دانای بزرگ آن را به کار

---

1. P'u

می‌برد، او مناسب ریاست بر تمام وزیران خواهد بود. به این دلیل است که صنعت کار بزرگ (فرمانروا) نمی‌تراشد (فرمان نمی‌راند).»

آرمان اجتماعیِ بدوی‌گرایی:

اعتقاد بر این است که هر دخالت ارادی انسان، هم‌آهنگی روند تحول طبیعی را تباه می‌کند. به این ترتیب، ضرب‌آهنگ خود انگیختهٔ جامعه بدوی کشاورزی و هم‌زیستی ناخودآگاه آن با چرخه طبیعت، کمال مطلوب جامعهٔ دائویی است.

در جامعهٔ ایده‌آل، کتاب وجود ندارد؛ لائو ـ ذی (دائو ـ ده جینگ) هم اگر به خاطر درخواست نگهبانان گذرگاه یین شی[1] نبود، که از «استاد پیر» خواسته بودند نظر خود را بنویسد، نوشته نمی‌شد. در عصر طلایی، گذشته یا آینده، تنها شکل ثبت سند، نخ‌های گره خورده است، مردم این عصر «بی‌حال و بی‌خبرند، شور شوقی ندارند؛ این را سادگی دست نخورده می‌نامند. در سادگی دست نخورده، مردم فطرت راستین خود را می‌یابند.»

ژوانگ ـ ذی دوست داشت با آسمان ساخته و بشر ساخته مخالفت ورزد؛ یعنی، طبیعت و جامعه. او می‌خواست که انسان، تمام «تمهیدات زیرکانه» مصنوع را که کارش را ساده می‌ساخت، ولی به «قلب‌های نیرنگ‌باز» و روح‌های آشفته می‌انجامید که دائو در آن منزل

---

1. Yin Hsi

نخواهد کرد، رها کند. انسان باید از تمام مفهوم‌های اندازه، قانون، و فضیلت هم چشم‌پوشی می‌کرد. «کَیل و دَلو را برای اندازه‌گیری بین مردم باب کنید، آنان با کیل و دَلو دزدی خواهند کرد». او نه تنها قهرمانان فرهنگی و مخترعان مورد تحسین کنفوسیوس را سرزنش می‌کرد، بلکه فرزانگان را نیز مقصر می‌دانست، که رسم‌ها و قاعده‌های جامعه را شکل می‌دادند.

این که مادّه‌ی دست نخورده برای ساختن ابزار و وسیله تباه می‌شد ـ این جنایت صنعتگران بود. این‌که راه (دائو) و فضیلت آن (دِه) از بین می‌رفت تا کرامت و تقوا به وجود آید ـ این گناه فرزانگان بود.

حتی «آرزوی دانش» محکوم شده است؛ زیرا موجب رقابت و «جنگ تا سرحد مرگ برسرِ سود» می‌شود.

انگارهای دانش و زبان:

مشخصه ژوانگ ـ ذی انگارهای او از دانش وزبان است که در اثر تحریک دوست و مخالفش فیلسوف هوئی شی[1] گسترش یافت.

چون از نظر دائویی، تمام موجودات و همه چیزها در اساس یکی هستند، آرای مختلف وقتی می‌تواند بروز کند که مردم کل را در نظر نگیرند و حقیقت‌های جزیی خود را مطلق تلقی کنند. آن وقت آنان مثل آن

1. Hui shih

قورباغه‌ای می‌شوند که در ته چاه، تکه روشنایی راکه می‌بیند، به جای کل آسمان می‌گیرد. سیستم‌های بسته ـ یعنی، هیجان‌ها و تعصب‌هایی که مغزهای کوچک، خود را در آن محصور می‌کنند ـ دائو را، «سرور والایی» را که در درون خود به همراه دارند و برتر از تمام تفاوت‌ها است، پنهان می‌کنند.

به این ترتیب، مرد مقدس ژوانگ ـ ذی نسبیت مفهوم‌هایی نظیر خوب و بد، و راست و دروغ را به طور کامل تشخیص می‌دهد. او بی طرف و پذیراست؛ تا آن حد که در برابر مخالفت احتمالی، خواه از جانب شخص باشد خواه فکر، مقاومت جدی از خود نشان نمی‌دهد. «وقتی بحث می‌کنید، چیزهایی هست که نمی‌بینید. در بزرگ‌ترین دائو، هیچ چیز نام برده نمی‌شود. در بزرگ‌ترین جرّ و بحث، هیچ چیز گفته نمی‌شود.»

به کسی که می‌خواهد دائو را بشناسد، گفته می‌شود: «به فکر فرو مرو، تأمل مکن... از هیچ مکتبی پیروی مکن، هیچ راهی را در پیش مگیر، آن وقت به دائو می‌رسی»؛ دانش را دور بیفکن، تفاوت‌ها را فراموش کن، به ندانستگی برس. «فراموش کردن» نشان می‌دهد که نخست باید تفاوت‌ها را شناخت. نادانی اصیل کودک با نه ـ دانش آدم فرزانه‌ای که می‌تواند «به فراموشی بنشیند» تفاوت دارد.

عارف سخن نمی‌گوید؛ زیرا اعلام وحدت، با ایجاد دوگانگی گوینده و تصدیق، وحدت را از بین می‌برد. آنان که درباره دائو سخن می‌گویند (مثل خود ژوانگ ـ ذی) «یکسره در اشتباهند». زیرا کسی که می‌داند، حرف نمی‌زند؛ آن‌که حرف می‌زند نمی‌داند.» ژوانگ ـ ذی به این

حقیقت آگاه بود که در صحبت درباره آن، بیش از اشاره بـه راهِ دانش فراگیر و شهودی چیزی نمی‌توانست بگوید.

همسانی زندگی و مرگ:

درک عرفانی، تفاوت بین خود و جهان را از بین می‌برد. این فکر بر نظر ژوانگ ـ ذی نسبت به مرگ نیز حاکم بود. زندگی و مرگ، فقط یکی از زوج‌های مرحله‌های چرخه‌ای، نظیر شب و روز یـا تـابستان و زمستان، هستند. «چون زندگی و مرگ همراه یکدیگرند؛ چرا نگران‌آن‌ها بـاشیم؟ تمام‌موجودها یکی هستند.» زندگی و مرگ در تضاد نیستند؛ بلکه فقط دو وجه یک واقعیتند. انسـان اسـتثناء نـیست؛ «او بـه درون دسـتگاه بـزرگ بافندگی بازمی‌گردد: به این ترتیب، تمام موجودات از این دستگاه بیرون می‌آیند و به این دستگاه باز می‌گردند.»

وقتی از دیدگاه واقعیت منحصر به فرد که در حالت جذبه تجربه می‌شود نگاه کنیم، تشخیص زندگی از مرگ درست هـمان قـدر مشکـل است که تشخیص ژوانگ ـ ذی در حالی که دارد از خواب بیدار می‌شود، از ژوانگ ـ ذی در حالی که خواب پروانه می‌بیند. مـرگ طـبیعی است و انسان‌ها باید نه از آن بترسند و نه آرزوی آن را داشته‌باشند. به این ترتیب، نظر ژوانگ ـ ذی پذیرش آرام آن است.

هدف‌های مذهبی فرد:

به قدیس کنفوسیوسی (شِنگ)[1] چون حاکمی در دوران باستان یا فرزانه‌ی بزرگی که به مردم می‌آموخت چگونه به شعائر دوران باستان بازگردند، نگریسته می‌شود. ولی قداست دائویی امری درونی است (نی شِنگ)[2]، گرچه می‌تواند به صورت شکوهی بیرونی (وای وانگ)[3] تجلی کند که با تسلیم و رضا که به نام‌های گوناگون نامیده شده: «عدم مداخله» (وو ـ وی)، «پرورش درون» (نی یه)[4]، یا «هنر قلب و ذهن» (شین ـ شو)[5]، جهان را به «راه» برمی‌گرداند.

درحالی که جاه‌طلبی‌های دنیوی، ثروت‌ها، و (به‌ویژه) دانش استدلالی، شخص را دچار تفرقه می‌کند و نیروهای او را تحلیل می‌برد، قدیس «وحدت را در آغوش می‌کِشد» یا «سخت به واحد می‌چسبد» (بائوای)[6]؛ یعنی وحدت با دائو را در حالت ازلی و تقسیم نشده‌ای که زیربنای آگاهی است، آرزو می‌کند. «در آغوش کشیدن وحدت» به این معنی نیز هست که او در درون خود تعادل یین و یانگ و اتحاد روح معنوی (هون)[7] و روح گیاهی (پو)[8] خود را، که تفرقه آن‌ها به معنی مرگ است، حفظ می‌کند؛ پیروان دائو معمولاً به وجود سه هون و هفت پو اعتقاد داشتند. روح معنوی گرایش به پرسه زدن (در رویاها) دارد، و هر شوق و آرزو می‌تواند به گم شدن روح بینجامد. حفظ و هماهنگ کردن روح برای

---

1. Sheng 2. nei sheng 3. Wai wang 4. Nei yeh 5. Hsin - shu
6. Paoi 7. Hun 8. Po

زندگی جسمی و نیز برای اتحاد کل هستی انسان مهم است. قدیس با زدودن هر تفرقه‌ای، در درون خود یک تهی ایجاد می‌کند که در واقع پُری است. او خالی از تمام ناخالصی‌ها، پر از انرژی اصیل (یوآن شی)[1] است ک اصل زندگی است و در آدم عادی از لحظه تولد به بعد رو به زوال می‌گذارد.

به علت این‌که انرژی حیاتی و معنویت به روشنی تمیز داده نمی‌شود، عمر طولانی فی‌نفسه دلیل قداست می‌گردد. فرزانه سال‌خورده‌ی پیرو دائو یک قدیس شد چون توانسته بود در سراسر وجود طولانی، خود را پرورش دهد؛ عمر دراز او به خودی خود دلیل قداست و اتحاد او با دائو بود. از لحاظ بیرونی، او ظاهر سالم و شکوفایی داشت. در درون، چشمهٔ همیشه جوشان انرژی داشت که خود را به صورت درخشش و نفوذی نیرومند و مفید در اطراف او ظاهر می‌ساخت که اثربخشی (دِه) جادویی دائو است.

بینش عرفانی ژوانگ ـ ذی او را وامی‌داشت تا به آنانی که با اعمال فیزیولوژیک برای عمر دراز و بی‌مرگی تلاش می‌کنند، با دیده حقارت بنگرد. با وجود این بی‌مرگی جسمی، احتمالاً خیلی پیش و همراه با گسترش عرفان دائویی، یک هدف این آیین بود. استاد بی مرگی در میان روش‌های بسیاری حق انتخاب داشت که همه آن‌ها در پی حفظ انرژی نابی بودند که کودک هنگام تولد داراست و نیروی کامل حیاتی آن مورد

1.Yüan Ch'i

تحسین لائو ـ ذی بود. از طریق این روش‌ها، استاد، یک فناناپذیر (شیَن) می‌شد که در صورت انتخاب هزار سال در این جهان می‌زیست و زمانی که از زندگی اشباع می‌شد، «در روز روشن به آسمان صعود می‌کرد.» این برای یک پیرو دائو که کالبد خود را به انرژی ناب یانگ تبدیل کرده بود آخرین تعالی به مقام خدایی بود.

وصف ژوانگ ـ ذی از دائوی توصیف ناپذیر و نیز از کسانی که به وحدت با دائو رسیده‌اند، همیشه شاعرانه است. انسان کامل ضرب آهنگ زندگی خود را چنان تمام عیار با ضرب آهنگ نیروهای طبیعی یکسان کرده که از آن‌ها باز ناشناختنی و دربی مرگی و بی کرانی آن‌ها، که برتر از چرخه عادی زندگی و مرگ است، شریک شده است. او «روح ناب است، نه گرمای بوته‌زارهای شعله‌ور را حس می‌کند و نه سرمای سیلاب‌ها را»، هیچ چیز نمی‌تواند او را تکان دهد یا بترساند. نه این که او ساحرانه آسیب ناپذیر است (آن‌چنان که استادان بی‌مرگی جسمانی مدعی‌اند) بلکه او «چنان در تماس و پرهیز محتاط است که هیچ چیز نمی‌تواند به او آسیب رساند.»

«انسانی این‌چنین، برگردونه‌ی ابرها می‌راند و خورشید و ماه تَوَندهای وی‌اند.» مضمون پرسه‌گردی معنوی (یوآن یو)[1]، که ردپای آن را در سفر معنوی شمنی می‌توان یافت، هرگاه که ژوانگ ـ ذی از انسان کامل سخن می‌گوید ناگهان مطرح می‌شود:

1. Yüan yu

آنان که خود را به انرژی‌های ناب آسمان و زمین می‌سپارند و
می‌توانند شش انرژی مُرکّب را برای سیر در بی‌کرانگی مهار کنند،
به چه چیز دیگری نیاز دارند؟

این پرسه‌گردی‌ها سفرهای درونی شخص‌اند؛ آن‌ها سیر بی کرانگی در خلسه‌اند. با فرا رفتن از تمایزهای عادی چیزها و در وحدت با دائو، «انسان کامل خودی ندارد، انسان مقدس امتیازی ندارد، انسان فرزانه آوازه‌ای ندارد.» او بدون جلب توجه در میان مردم زندگی می‌کند و هر آنچه درخور دائوست، درخور اوست.

نمادگرایی و اسطوره‌شناسی:

پیروان دائو ترجیح می‌دهند که بینش‌های خلسه‌ای خود را در تصویرپردازی‌ها و قصه‌ها نقل کنند. دائو، افتاده و چون درّه پذیرا، چون آب دل‌پذیر و زندگی بخش است؛ «مادینه‌ی اسرارآمیز»، سرچشمه‌ی تمام زندگی، مادر ده هزار موجود است. مرد باید چون آب که بر سخت و قوی چیره می‌شود، نرم و انعطاف‌پذیر شود و همواره زمین‌های پست را فراگیرد؛ او باید جنبه‌های نرینه و مادینه خود را گسترش بخشد. ولی «مادینگی را ترجیح دهد»، «از مادر تغذیه کند» و در خود چشمه‌ای را بجوید که هرگز خشک نشود. دائو همچنین محور، تیرک اتکاء، تکیه‌گاه، و جای توپی چرخ است. آدم فرزانه «درخت به درد نخور» یا کدو قلیایی بسیار بزرگی است که از فرط بزرگی نمی‌توان از آن وسیله‌ای ساخت. استعاره‌ای که مکرر برای کار کردن دائو به کار می‌رود، عبارت‌ست از:

استعداد انتقال‌ناپذیر مهارت در یک حرفه. صنعتگر ماهر روی عمل خود تامّل نمی‌کند؛ بلکه در وحدت با دائوی موضوع کار خود، به طور غیرارادی و بدون نیتِ آگاهانه کارش را انجام می‌دهد.

پیروان دائو بسیاری از اسطوره‌های چینی را حفظ کرده‌اند و از آن‌ها برای توضیح آرای خود استفاده می‌کنند. یک اسطوره آشوب (هون ـ دون)[1] به عنوان استعاره‌ای برای وحدت یک پارچه آغازین ثبت شده است؛ امپراتوران اسطوره‌ای (هوانگ دی[2] و دیگران) ستایش می‌شوند به استعاره از فرمانروای خردمند دائویی، یا سرزنش می‌شوند به خاطر ترویج تمدن زیانبار. رویاهای بهشت و سفر بر روی ابرها و اژدهاهای پرنده، اسطوره‌های استعاری سرگردانی‌های روح، دستیابی به دائو، و همسانی رویا و واقعیت است.

پیروان دائو بعضی از اسطوره‌های باستانی را طبق باورهای خود تغییر داده و با این باورها سازگار ساخته‌اند. به این ترتیب، ملکه مادر باختر (شی وانگ مو)[3]، که روح کوه، الهه طاعون، و ماده ببر بود، خدای بلند مرتبه‌ای شد... ملکه پریان تمام فناناپذیران.

یاری‌های التقاطی آغازین:

ایده‌ی یین و یانگ:

یین و یانگ در لغت، به معنی «طرف سایه» و «طرف آفتاب» یک

1. Hun - tun 2. Huang - Ti 3.Hsi Wang Mu

تپه است. آن‌ها برای نخستین‌بار در شی تسو[1] یا «توضیحات ضمیمه» (سده چهارم پیش از میلاد) ضمیمه‌ای بر ای جینگ (کلاسیک تحولات) خاطرنشان شده‌اند: «زمانی یین و زمانی یانگ، این است دائو». یین و یانگ دو اصل یا دو مرحلهٔ مکمل و وابسته به یکدیگرند که در مکان و زمان جانشین یکدیگر می‌شوند؛ آن‌ها نمادهایی هستند که کنش متقابل تمام زوج‌های متضاد جهان را برمی‌انگیزد.

یین و یانگ، که نخست به ذهن موسیقی‌دانان، ستاره‌شناسان، یا غیب‌گویان رسید و سپس توسط مکتبی که نام آن‌ها را به خود گرفت، منتشر شد، به ذخیره مشترک تمام فلسفهٔ چین تبدیل گردید. رسالهٔ هوای ـ نَن ـ ذی[2] (کتاب «استاد هوای ـ نَن») شرح می‌دهد که چگونه یک «دَم آغازین» (یوآن چی)[3] به دم لطیف اثیریِ یانگ، که آسمان را تشکیل داد و دم سنگین‌تر و خشن‌تر یین،که زمین را تشکیل داد، تقسیم شد. گونه‌گون شدن و کنش‌های متقابل یین و یانگ، ده هزار موجود را تولید کرد.

> ***دم گرم یانگ انباشته شد تا آتش را به وجود آورد، که جوهر آن خورشید را تشکیل داد. دم سرد یین جمع شد تا آب را به وجود آورد، که جوهر آن ماه شد.***

ایده‌ی چی:

به یین و یانگ اغلب به عنوان «دَم» (چی) اشاره می‌شود. چی به

---

1. Hsi tz'u   2. Huai - nan - tzu   3. Yūan Ch'i

معنی هوا، نَفَس، یا بخار است ـ در اصل بخاری که هنگام پختن از حبوبات برمی‌خیزد. چی، هم‌چنین معنی یک انرژی کیهانی را پیدا کرد. دَم آغازین نام آشوبی (حالت وحدت) است که در آن نیروی اصلی زندگی، هنوز به مرحله‌هایی که مفهوم‌های یین و یانگ تشریح می‌کنند، گسترش پیدا نکرده است.

هر انسانی از این نیروی زندگی آغازین سهمی دارد که در هنگام تولد به او اختصاص داده شده است و وظیفه او آن نیست که این نیرو را با فعالیت حواس خود هدر دهد؛ بلکه وظیفه او تقویت، کنترل و افزایش آن است تا بتواند تمام عمر کامل خود را زندگی کند.

ایده‌ی وو ـ شینگ:

مجموعه مهم دیگری از تصورهای وابسته به همان مکتب یین ـ یانگ عبارت است از «پنج عامل» یا «مرحله» (وو ـ شینگ) یا «قدرت» (وو ـ دِه)[1]: آب، آتش، چوب، فلز، خاک. آن‌ها نیز «دَم» (یعنی: انرژی‌های فعال) هستند، که ایده آن، فیلسوفان را قادر ساخت که از همانندی‌ها و وجوه اشتراکی که تمام پدیده‌های جهان کبیر و جهان صغیر را پیوند می‌دهد نظام منسجمی بنا کنند که وابسته به جهت‌های فضا، فصل‌های سال، رنگ‌ها، نت‌های موسیقی، جانوران، و سایر جنبه‌های طبیعت هستند، در بدن انسان نیز با پنج اندام درونی متناظرند. روش‌های دائوییِ

1. Wu - te

عمر دراز براساس این تناظر قرار دارند. فکر پشت این روش‌ها عبارت بود از تغذیه اندام‌های درونی با جوهرهای متناظر با مرحله‌های مربوط و طی فصلی که این مرحله‌ها غلبه دارند.

یانگ ژو[1] و لیه ـ ذی[2]:

یانگ ـ ژو (حدود ۴۰۰ پیش از میلاد) نمایندهٔ گوشه‌گیران اولیه پیش ـ دائویی است، «آن که خود را پنهان می‌کرد» (یین ـ شی)[3]، که، در جُنگ کنفوسیوس، اشتیاق کنفوسیوسی را به بهبود جامعه مسخره می‌کردند. یانگ ژو معتقد بود که هر فرد باید برای زندگی خود بیش از هر چیز ارزش قایل شود. از ثروت و قدرت بیزار باشد و با فداکردن حتی یک تار موی خود به سود تمام جهان موافقت نکند. گفته‌های پراکنده یانگ ژو در متن‌های پیش از هان بسیار کم‌تر از نظریه‌های او آن چنان که در لیه ـ ذی (کتاب «استاد لیه») ارایه می‌شود، لذت جویانه است.

لیه ـ ذی یک استاد افسانه‌ای دائویی است که ژوانگ ـ ذی درباره او می‌گفت «قادر است سبک بال و خون‌سرد بر باد سوار شود و به پرواز درآید». در بسیاری از افسانه‌های کُهن، لیه ـ ذی نمونه کامل مسافر معنوی است. کتابی که به نام او خوانده می‌شود (تاریخ تألیف نامعلوم) فلسفه‌ای را ارایه می‌دهد که تغییرهای طبیعی و فعایت‌های انسان را کاملاً مکانیستی می‌بینند؛ نه کوشش انسانی و نه تقدیرالهی، مسیر چیزها را

1. yang Chu 2. Lieh - tzu 3. Yin - shih

نمی‌توانند تغییر دهند.

کوآن ـ ذی[1] و هوای ـ نَن ـ ذی[2]:

در چند فصل دائویی کو آن ـ ذی (کتاب «استاد کوآن»)، متنی دیگر با تاریخ نامعلوم، بر «هنر قلب (ذهن)» تاکید می‌شود؛ قلب بر بدن فرمان می‌راند، همان‌گونه که رئیس بر کشور. اگر اندام‌ها و حس‌ها تسلیم آن شوند، قلب می‌تواند به بی‌آرزویی و تهیّتی دست یابد که آن را ظرف پاکی می‌سازد برای «قلب درون قلب»، روح جدیدی که دائوی درونی است.

هوای ـ نَن ـ ذی مجموعه رساله‌هایی است که توسط شعبده‌بازان (فانگ ـ شی)[3] دانشمند در دربار حامی خود، شاهزاده هوای ـ نَن نوشته شده است. این اثر گرچه فاقد هم آهنگی است، رسالهٔ فشرده‌ای است از دانش زمان که دانشمندانِ نه‌چندان کنجکاو آیین کنفوسیوس جدید دولتی از آن غافل مانده‌اند. هوای ـ نَن ـ ذی استادانه جهان‌شناسی آن زمان، موقعیت انسان در جهان کبیر، نظم جامعه، و آرمان قداست شخصی را مورد بحث قرار می‌دهد.

---

1. Kuan - tzu 2. Huai - nan - tzu 3. Fang - shih

تاریخچه

آیین دائو در دوره‌های امپراتوری چین[1] و هان (۲۲۱ پیش از میلاد تا ۲۲۰ میلادی):

سنت‌های راز وَرزانه چین شرقی:

آثار بازمانده از آیین دائو در متن‌ها، طی دوره دولت‌های جنگاور احتمالاً همه در پیوند با حمایت رسمی به وجود آمده بودند؛ به همین قیاس، گسترش تفکر و عمل دائویی طی عصر اولیه امپراتوری اصولاً باید از موضع مسلط دربار مورد مطالعه قرار گیرد. نمایندگان سنت‌های مختلف محلی، در دربار امپراتوری، در جلب حمایت رسمی رقیب یک‌دیگر بودند. در نتیجه، دربار به عنوان جای برخورد اصلی برای تبادل عقیده‌ها عمل می‌کرد. تاریخ‌نویسانی که پیشرفت این جریان‌های فکری و مذهبی را ثبت می‌کردند، خود صاحبان مقام‌های درباری بودند و اغلب در حرکت‌هایی که شرح می‌دادند، به طور فعال مشارکت داشتند. امپراتوران، که نگران تحکیم و گسترش قدرت خود بودند، کانون طبیعی برای شعبده بازان و استادان هنرهای رمزآمیز محسوب می‌شدند.

یک گروه از این شعبده بازان، در دورهٔ دودمان چین و اوایل دورهٔ دودمان هان از سواحل شرقی به دربار آمدند. آنان از جزایری در اقیانوس حکایت می‌کردند که ساکنان آن‌ها موجودات فناناپذیر بودند ـ که ژوانگ ـ ذی شرح داده بود ـ و گزارش‌های آنان آن قدر قانع کننده بود که هیئت‌های نسبتاً بزرگی تجهیز و به جستجوی این جزیره‌ها فرستاده

---

1. Ch'in

شدند. این شرق‌نشینان، پرستش دین خود را به پایتخت آوردند و عبادت خدایان آسمانی را که ضامن سلامت و طول عمر امپراتور بودند، توصیه و نظارت می‌کردند. یکی از آنان، لی شائو ـ جون،[1]، به وو دی[2] امپراتور هان توصیه‌هایی عرضه کرد که چکیده دغدغه‌های روحی آن زمان بود. امپراتور می‌بایست برای اجاق (ذائو)[3] قربانی کند که او را قادر می‌ساخت ارواح را احضار نماید. ارواح به نوبه خود به او اجازه می‌دادند که شنگرف (سولفید جیوه) را به طلا تبدیل کند، که باید از آن ظرف‌هایی ساخته می‌شد که او در آن‌ها بخورد و بیاشامد. این امر، طول عمر او را افزایش می‌داد و به او اجازه می‌داد که فناناپذیران (شَین)[4] را، که در جزیره پِنگ.لای[5] در میان اقیانوس زندگی می‌کردند، ببیند. این‌جا، برای نخستین‌بار، کیمیاگری با مجموعه فعالیت‌هایی که تصور می‌شد به طولانی کردن عمر کمک می‌کنند، پیوند می‌یابد.

سنت هوانگ ـ لائو[6]:

همراه همان گرایش‌های جادوگری (شعبده‌بازی)، و نیز برخاسته از ناحیه ساحل شرقی، سنت عالمانه‌ی استادان هوانگ ـ لائو، هواخواهان «امپراتور زرد» (هوانگ دی)[7] افسانه‌ای ولائو ـ ذی وجود داشت. اطلاعات مربوط به زندگی لائو ـ ذی که توسط سی ـ ما شَین منتقل شده

1. Li shao - chūn 2. Wu ti 3. Tsao 4. Hsien 5. p'eng - lai
6. Huang Lao 7. Huang Ti

است احتمالاً به طور مستقیم از تعالیم آنان ناشی می‌شود. آنان به لائو-ذی به عنوان فرزانه‌ای احترام می‌گذاشتند که تعالیم او، که در کتاب اسرارآمیزش موجود است، هنر کامل فرمانروایی را شرح می‌دهد. امپراتور زرد که تاریخ عمومی سی ـ ماشَین با فرمانروایی او آغاز می‌شود به عنوان یک فرمانروای عصر طلایی تصویر شده است که موفقیت خود را به دلیل به کار بستن توصیه‌های معلم خود درباره حکومت به دست آورد. امپراتور زرد همچنین حامی فن‌آوری بود و آثار کلاسیک هنرهای راز و رزانه بسیاری از جمله کیمیاگری، داروسازی، روش‌های آمیزش جنسی، آشپزی، رژیم‌های غذایی، همه تحت حمایت او بودند. امپراتور زرد، برخلاف لائو ـ ذی، همیشه شاگرد است، یک جوینده بی وقفه دانش و از نظر استادان هوانگ ـ لائو کمال مطلوب حاکم کامل.

تعالیم استادان هوانگ ـ لائو به زودی از دربار پادشاه چی (استان شنتونگ امروزی)، جایی که آنان در سده سوم پیش از میلاد لائو ـ ذی را گسترش داده بودند، در تمام محفل‌های عالمانه و رسمی پایتخت منتشر شد. بسیاری از دولت‌مردان اولیهٔ هان شاگرد آنان شدند و کوشیدند که با عدم اقدام (وو ـ وِی) اِعمال حکومت کنند؛ در میان آنان دانشمندانی هم بودند که هنرهای راز ورزانه را می‌پروراندند. گرچه نظریه آنان در دوران فرمانروایی امپراتور وو دی (۸۶/۸۷ ـ ۱۴۰/۱۴۱ پیش از میلاد) مناسبت مستقیم سیاسی خود را از دست داد، ولی در مجموع، تعالیم آنان درباره حکومت آرمانی و روش‌های افزایش طول عمر هم‌چنان به طور چشم‌گیری جلب توجه می‌کرد و شاید نخستین حرکت حقیقی دائویی بود

که شواهد تاریخی روشنی از آن وجود دارد.

منجی باوری انقلابی:

در میان دیدارکنندگان کم‌تر خوش آیند دربار هان، گن ژونگ ـ کِه[1] نامی وجود داشت. در پایان سده نخست پیش از میلاد او کتابی را به نام «کلاسیک صلح بزرگ» (تای ـ پینگ جینگ)[2] به امپراتور تقدیم کرد و ادعا می‌کرد یک روح که با فرمان تجدید قدرت دودمان هان نزد وی آمده، بر او آشکار کرده است، گستاخی او به قیمت جانش تمام شد؛ ولی خبر پیامبر گونهٔ تجدید قدرت دودمان هان طی دوره فترت وانگ ـ یانگ (۲۳ ـ ۹ میلادی) قوت گرفت؛ و ظهور آثار دیگر ـ با همان عنوان ـ ادامه یافت. این بار، هواداران نظریهٔ بدوی و آرمانی تای ـ پینگ (صلح بزرگ) به حمایت از خانواده سلطنتی لیو[3] (هان) ادامه دادند؛ با این ادعا که این خانواده با کمک قبیلهٔ لی[4] به قدرت خواهد رسید. ولی یک سده و نیم بعد، با افول قدرت خاندان هان شرقی (۲۲۰ ـ ۲۵ میلادی) مردم دیگر امیدی به تجدید حکومت هان نداشتند.

طغیان بزرگ زرد دستاران در ۱۸۴ میلادی در شرق در گرفت. رهبر قیام ژانگ چوئه[5] اعلام کرد که «آسمان زرد» باید جای «آسمان آبی» را بگیرد؛ و پیروان او به نشانه این امید، دستارهای زرد بستند. این حرکت

---

1. Kan Chung - K'o 2. T'ai - ping Ching 3. Liu 4. Li
5. Chang Chüeh

که «هوانگ ـ لائو جون»[1] را پرستش می‌کرد، پیروان زیـادی در سـراسـر چین شرقی به دست آورد. گرچه آنان سرانجام از نـیروهای امـپراتـوری شکست خوردند، ولی گرایش به طغیان منجی باورانه در فواصل زمانی و به طور مکرر به ظهور خود ادامـه داد. از خـانواده لی رهـبران پُـرجـاذبهٔ بسیاری ظهور کرد و افراد معینی از آنان ادعا کردند کـه لائـو ـ ذیِ خـدا هستند که به زمین آمده‌اند؛ فرزانه‌ای از چین غربی، لی هونگ[2]، که واقعاً در سده نخست پیش از میلاد زیسته بـود، بـعداً چـهره مـحبوب و رایـج منجی آینده شد. این حرکت‌های مذهبی انقلابی، که شامل عنصرهایی از نظریه دائویی بود، مشخصه‌ی ماندگار تاریخ سده‌های مـیانه چـین بـاقی ماند. آخرین لی هونگ ثبت شده در ۱۱۱۲ اعدام شد. ولی این ظهورهای عام و پراکنده، منجی بـاوری انـقلابی فـعالیت‌های سـازمان‌های رسـمی دائویی را نشان نمی‌دهد و باید از آیین دائوی مذهبی منظمی که در پایان دوران هان اخیر ظهور کرد، تمیز داده شود.

گسترش مذهب دائویی از سده دوم تا ششم:

ظهور یک «دائو کراسی»:

راه استادان آسمانی:

شخصیت اصلی کتاب «کلاسیک صلح بزرگ» یک استاد آسمانی است. در نیمه دوم سدهٔ دوم میلادی در حدود همان زمانی که این گروه در

---

1. Huang - lao chūn 2. Li Hung

شمال شرقی چین ظهور کرد، حرکت مذهبی مهم دیگری در غرب دور چین شروع شد، به بنیانگذار آن ژانگ دائو ـ لینگ[۱] همین عنوان داده شد. شاید بتوان گفت تاریخ آیین دائوی مذهبی سازمان یافته با راه استادان آسمانی (تیَن ـ شی دائو)[۲] شروع می‌شود و از آن زمان تا کنون، بی‌وقفه پیوستگی داشته است؛ چه این حرکت به زودی در سراسر چین منتشر شد.

گفته می‌شود که در سال ۱۴۲ میلادی، در کوه‌های استان سچوان[۳] از جانب تای ـ شانگ لائو ـ جون[۴] (سرور لائوی متعال) به ژانگ الهامی رسیده است. لاتو ـ ذیِ به خدایی رسیده «نظریه متعارف و یکتای اقتدار میثاق» (ژِنگ ـ ای مِنگ ـ وِی فا)[5] خود را به ژانگ ارزانی داشت، که به معنای یک تغییر حتمی در اعمال مذهبی مردم بود، که به چرخش به سوی دیوباوری و تباهی توصیف شده بودند.

شاید در ابتدا، این حکم جدید به عنوان جانشینی برای سلطه رو به زوال دستگاه اداری مرکزی دودمان هان در نظر گرفته شده بود. گفته می‌شود که ژانگ، از همان آغاز، تعالی یافته و عنوان تیَن ـ شی[۶] را دریافت کرده است و در نیمه اخیر سده دوم، به رهبری فرزندان وی، تیَن ـ شی دائو یک سازمان مذهبی ـ سیاسی مستقل و با قدرت را در سراسر منطقه تشکیل داد؛ یک «دائو کراسی» (حکومت دائو)، که در آن، قدرت‌های

---

1. Tao - ling 2. T'ien - shi Tao 3.Szechwan
4.T'ai - shang Lao - chün 5.Cheng - i meng - wei fa 6. Ti'en - shih

دنیوی و معنوی متمرکز شده بودند. از نظر تشریفاتی و اداری، منطقه به ۲۴ (بعد ۲۸ و ۳۶) واحد، یا بخش (ژی)[1]، تقسیم شد. مرکز اصلی هر یک [از این بخش‌ها] عبادتگاه یا «خلوت خلوص» (جینگ ـ شی)[2] بود که به عنوان مرکز ارتباط با قدرت‌های بالا به کار می‌رفت. در این جا، جی ـ جیو[3] («روحانی مسئول»)، مقام روحانی مرکز، انجام وظیفه می‌کرد. هر خانواده، پنج پیمانه برنج به سرپرستی مالیات می‌داد،که نام عمومی دیگر این جنبش، راه پنج پیمانه برنج (وو ـ دوئو ـ می دائو)[4] ـ از این جا آمده است.

به نظر می‌رسد که فعالیت‌های آئینی روحانی مسئول، اساساً متوجه درمان بیماری از طریق انجام مراسم بوده است. اعتقاد بر این بود که بیماری، مجازات اعمال بدی است که شخص بیمار یا یکی از نیاکان او مرتکب شده‌اند و در واقع، بیماری حکم مجازاتی بود که توسط سان کوان[5] (سه‌مقام رسمی)، داوران و متولیان مردگان، صادر می‌شد. این حکم توسط دسته شبح‌هایی از شش آسمان (لیوتیَن)[6]، اقامتگاهی برای پس از مرگ تمام فناپذیران نامقدس، به اجرا درمی‌آمد. در برابر چنین سخت‌گیری قضایی فقط توسل رسمی به مقامات عالی‌تر میسر بود. مقام روحانی با استفاده از شعله و دودی که از مشعل بخور در مرکز عبادتگاه برمی‌خاست، برای انتقال پیامی که ارواح می‌آوردند و از درون بدن خود

1.Chih 2. Ching - Shih 3.Chi - Chiu 4.Wu - tou - mi Tao
5. San Kuan 6. Liu T'ien

او ظاهر می‌شد، به درگاه سه آسمان دائویی (سان تیَن)[1] دعا (ژانگ)[2] می‌خواند. کانون دائویی شامل فهرست‌های بلند بالایی است از «مقامات و صاحب‌منصب‌ها» (کوان جیانگ)[3]، که هر یک در نوعی از شکایت تخصص دارند و طبق تخصص خود نسبت به دادخواهی‌ها رأی می‌دهند و نیروهای آسمانی را بر ضد دیوان خطاکار رهبری می‌کنند.

مقام روحانی به نوشتن مجموعه وسیعی از پیش‌نویس‌های اداری می‌پرداخت: دادخواست‌ها، شکایت‌ها، پژوهش‌خواهی‌ها، که تمام آن‌ها از نمونه‌های اداری قدیمی الگوبرداری می‌شد. هم‌چنین نوشتن طلسم (فو)[4] مرسوم بود؛ این طلسم‌ها که توسط مقام روحانی تنظیم می‌شد، سوزانده می‌شد و خاکستر آن مخلوط با آب به قربانی شیطان‌ها خورانده می‌شد. مقام مسئول مذهبی، به عنوان معلم اخلاق نیز عمل می‌کرد و تعبیرهای بسیار نمادین خود را از لائو ـ ذی به مومنان تعلیم می‌داد و لائو ـ ذی را اثر آشکار شده سرور لائوی والا تلقی می‌کرد. توجه اساسی آنان نسبت به اعمال درست و کارهای نیک که آن‌ها را به بهترین وجه مطابق روح دائو می‌دانستند و در نتیجه تضمینی برای مصونیت از بیماری تلقی می‌کردند، در ساختن توقفگاه‌های میان راه با تسهیلات و پناهگاه برای مسافران و نیز در احکام پرشماری که برای احسان و شکیبائی در قوانین مکتوب این جنبش ثبت است، نمایان می‌باشد.

---

1. San T'ien 2. Chang 3. Kuan Chiang 4. Fu

مراسم جمعی:

هم هسته‌های مرکزی و هم کل قلمرو «حکومت دائو» با چرخه‌ای از مراسم عبادی به هم بسته بودند که آثار پراکنده‌ای از آن باقی مانده است. از مهم‌ترین موقعیت‌های آئینی، جشن (چو)[1]های جمعی بود که درزمان‌های معینی در طول سال (طی ماه‌های اول، هفتم، و دهم) و نیز در موقعیت‌های مهم دیگر، نظیر پذیرش به سازمان دائویی، ترفیع مقام یا شغل، یا وقف عبادتگاه، برگزار می‌شد. این جشن‌ها نسبت به اوضاع و احوال، گستردگی مختلفی داشت. ولی عنصر مشترک اساسی عبارت بود از تقسیم غذاهای معین، به اندازه‌های معین، بین استادان و شاگردان. که به منظور پیوند با دائو انجام می‌گرفت و فوراً برخورداری اعضای بخش را از نزدیکی تنگاتنگ با نیروهای آسمانی به ظهور می‌رساند و حس هم‌بستگی گروهی را بین آنان تقویت می‌کرد.

مراسم معروف به وحدت نَفَس‌ها (هوچی)[2]، مراسم آمیزش جنسی دسته جمعی که گفته می‌شد در هر ماه نو برگزار می‌شده است، بسیار مشهورتر بود. بعدها منابع بودایی، این مراسم را به عنوان جواز شرم‌آور و مشمئز کننده‌ی عیاشی عنان گسیخته توصیف کردند. چندین دستورالعمل رازآمیز برای روحانی مسئول این مراسم درکانون محفوظ مانده است؛ ولی این دستورالعمل‌ها نمایشنامه‌هایی از طراحی رقص شهوانی سنتی را با سبکی عالی تصویر می‌کند که دارای فضای کیهانی

---

1. Ch'u 2. Ho Ch'i

است. این مراسم را، نظیر جشن‌های جمعی، می‌توان به عنوان تلفیق فشرده و آرمانی شده رسوم مذهبی کشاورزی قدیمی‌تر و پراکنده‌تر تعبیر کرد. این الگو نشانگر هم پیوندی مراسم محلی است که به عنوان مشخصه‌ی آیین دائو در سراسر تاریخ آن باقی مانده است.

شناسایی رسمی سازمان دائویی

در سال ۲۱۵ میلادی، استاد آسمانی ژانگ لو[1]، نوه‌ی ژانگ دائو - لینگ خود را در اختیار ژنرال تسائو تسائو[2] از مقامات هان، که شش سال بعد خاندان وِی[3] را در شمال تأسیس کرد، قرار داد. این امر به شناسایی رسمی این فرقه توسط خاندان هان انجامید؛ استادان آسمانی در عوض، فرمان جانشینی هان را توسط وِی، از نظر معنوی تایید کردند. در این شرایط، روابط رسمی آیین دائوی سازمان یافته با قدرت‌های سنتی مشخص شد. برخلافِ جنبش‌های رایج منجی باورانه، تجلی لائو - ذی بر ژانگ دائو - لینک مسلّم تلقی شد؛ خدا در آنان تجسم نمی‌یافت، بلکه ژانگ دائو - لینگ و جانشینان او را به عنوان نمایندگان خود بر روی زمین تعیین می‌کرد. در دوران فرمانروایی یک دودمان شایسته که با اتکاء دائو حکومت می‌کرد، استادان آسمانی در نقش واسطه‌هایی برای تایید و حمایت آسمانی عمل می‌کردند. فقط وقتی فرمانروای مسئولی نبود استادان آسمانی نقش امانت‌دار قدرت عالی را برای مقام مسئول جدید

---

1. Chang Lu 2. Ts'ao Ts'ao 3.Wei

ایفا می‌کردند و رهبری موقت مردم را بر عهده می‌گرفتند. فرقه با این نظریهٔ سازش، در دربار خاندان وِی و دودمان‌های چین باختری پیوسته ترقی می‌کرد تا جایی که در پایان سده سوم، بسیاری از قدرتمندترین خانواده‌های چین شمالی را جزء پیروان خود به حساب می‌آورد.

آثار نوشتهٔ آیین راز وَرزانه دائویی

مفسران:

مشهورترین تفسیر از تفسیرهای پرشمار دائو ـ ده جینگ توسط وانگ بی[1] نوشته شد (۲۴۹ ـ ۲۲۶ میلادی). او به عنوان بنیان‌گذار مکتب دانش تاریک (شوأن ـ شوئه)[2] شمرده می‌شد. یک حرکت فلسفی بسیار محافظه‌کارانه که از محبوبیت معینی در میان نخبگان فرهیخته سده‌های سوم و چهارم برخوردار بود. گوئو شیانگ[3] (متوفی ۳۱۲)، که در آثارش گرایش اساسی کنفوسیوسی برجسته‌تر است، در فاصله نه چندان زیادی پس از آن بر ژوانگ ـ ذی شرح نوشت. در سال‌های اخیر، نوشته‌های این افراد گاهی «آیین دائوی نو» خوانده شده است؛ ولی چیزی نمی‌تواند از این گمراه کننده‌تر باشد. هدف درجه یک آنان هم آهنگ ساختن دائو ـ ده جینگ و ژوانگ ـ ذی بود با برداشتی که خود آنان از زندگی عملیِ وقف امور دولتی داشتند. آنان که به عنوان سازمان دهندگان امور اجرایی با چالش تفکر دائویی روبرو بودند، ترجیح می‌دادند که به صورت ظاهر پیام

---

1. Wang pi 2. hsūan - hsūeh 3. Kuo Hsiang

آن توجه نکنند. نوشتن شرح‌های تفسیری بر آثار کلاسیک دائویی نظری ادامه یافت که در آن‌ها از متنوع‌ترین فلسفه‌ها کمک گرفته می‌شد و آیین بودا مستثنی نبود. این شرح‌های تفسیری، مانند آثار مفسران سده سوم و چهارم، نماینده آرای اقلیتی اندک، اعضای طبقه دولت مرد ـ دانشمند، بود. با اینکه سیر در فلسفه مَدرِسی‌ای که پیوسته ظریف‌تر می‌شد، برای آنان هم‌چنان یک سرگرمی بود، ولی سرزندگی خلاق واقعی آیین دائو می‌بایست درجای دیگر جستجو می‌شد.

زندگی فناناپذیران:

در دوران هان زندگیِ ارواح آزادی که در ژوانگ ـ ذی شرح داده شده بود موضوع مورد علاقه همگانی بود. نخستین مجموعه منظم شرح مختصر زندگی این چهره‌های افسانه‌ای، [کتاب] زندگی فناناپذیران (لیه ـ شیَن ژواَن)[1]، اوایل سده دوم میلادی است. در آن زمان، چنین مجموعه‌هایی یک نوع ادبی بود. طرح‌های خلاصه‌ای برای ۷۲ چهره فراهم آمده بود: همان شمار نمادینی که در مجموعه‌های هم عصر «زندگی‌های» شاگردان کنفوسیوس، دولت مرد ـ دانشمندان برجسته و زنان مشهور یافت می‌شد. به این ترتیب، فناناپذیران به عنوان مقوله دیگری در نمایشگاه بسیار سنتی شایستگان باستانی طبقه‌بندی شد. در پی هر یادداشت مختصر، سرود ستایش کوتاهی می‌آمد. این توالی نثر و

1. Lieh - hsien Chuan

شعر، شکلِ معیار سنگ نوشته‌ها بود؛ به کار بردن این شکل در ادبیات مدح‌نامه‌ای ممکن است در توسعه بعدیِ شانت فابل[1]، مرکّب از قطعه‌های متوالی نثر و شعر، تأثیر گذاشته باشد. به نظر می‌رسد که این کتاب شمار رشد یابندهٔ کیش‌های محلی مخصوص به هر یک از فناناپذیران را منعکس می‌سازد؛ در حالی که گیاهان بسیاری که نام برده می‌شد دامنه استفاده از ترکیبات گیاهی را به عنوان وسیله‌ای برای فراروندگی القا می‌کنند.

کتیبه‌ها:

این یادداشت‌های ادبی را آثار کتیبه‌ای کامل می‌کند؛ کتیبه‌های سنگی یا بُرنزی. ساده‌ترین این‌ها آیینه‌های برنزی هستند که نقش‌های فناناپذیران بال‌دار را نشان می‌دهند و متن کوتاه قافیه‌دار معمولی دارند. کتیبه‌های سنگی متن‌های طولانی‌تر و روشن‌تری دارند: لوح‌های خاص پرستش یک فناناپذیر خاص. آن‌ها با اطلاعات مهم مربوط به موضوع خود شروع می‌شوند؛ فهرست تجلی‌های روزهای آخر او و یاد او را با هدیه‌هایی که به افتخار او داده شده، گرامی می‌دارند. ولی تمام این‌ها مقدمه‌ای است بر قسمت اصلی کتیبه، که در آن ارزش‌های او به شعر مورد ستایش قرار می‌گیرد. لوح سپاس فصیحی که به افتخار وانگ ذی ـ

1. Chantefable

داستان سده میانه فرانسوی که بخشی از آن به نثر بود و بخشی به شعر و بنابراین هنگام اجرا بخش نثر دکلمه می‌شد و بخش شعر به آواز خوانده می‌شد. مترجم.

چیائو[1]، محبوبی جاوانه در میان فناناپذیران، نصب شده است (۱۶۵ میلادی) چنین است. لوح دیگر، مخصوص لائو ـ ذی در همان سال، مؤلف احتمالی دائو ـ ده جینگ را به عنوان خدا توصیف می‌کند که امپراتور فرمانروای وقت، او را پرستش می‌کرد.

متن‌های پرستش لائو ـ ذی:

یکی از پیچیده‌ترین و جالب‌ترین پدیده‌ها در تاریخ مذهبی چین، ترقی لائو ـ ذی از یک فرزانه، به خدایی است. توماری که در یک کتابخانهٔ متروک و دیوار کشیده در دون ـ هوانگ[2]، یافت شده، او را در چشم‌انداز کیهانی، همه جا حاضر و قادر، سرچشمهٔ کل زندگی نشان می‌دهد. تجلی‌های انسانی او فهرست شده‌اند؛ نقش‌های بعدی او در تاریخ افسانه‌ای، به عنوان فرزانه‌ی مشاور امپراتور درپی آن آمده است. سپس پنج تجلی اخیر او ذکر شده‌اند، به تاریخ ۱۵۵ ـ ۱۳۲ میلادی، واقع در غرب چین، در جایی که گفته می‌شود معبدی در سال ۱۸۵ میلادی به او تخصیص داده شده بود. سپس خدا سخن می‌گوید تا قدرت‌های خود را شرح دهد. او به پرستش کنندگان خود توصیه می‌کند «کتاب ۵۰۰۰ کلمه‌ای مرا» بخوانید (دائو ـ دِه جینگ) و آنان را به نگرش در صفات خدائی خود، آنگونه که در کالبد استاد ظاهر می‌شود، امر می‌کند. سرانجام مؤمنان را فرامی‌خواند که اینک که او در شرف ضربه‌زدن به

---

1. Wang Tzu - Ch'iao 2. Tun- Huang

حکومت متزلزل دودمان هان است، به او بپیوندند. این قطعهٔ با ارزش، با فقط ۹۵ سطرکه محققاً کار گروهی منجی باور در چین باختری در پایان سده دوم است و به خط چینی سخت از شکل افتاده‌ای نوشته شده، تا حدی بازتاب محیط مردمی آن است. با این همه، از بسیاری از متن‌های طولانی‌تر بهتر حفظ شده، یک پارچگی اساسی جنبه‌های متعدد آیین دائوی رازورزانه را با روشنی بیشتری نشان می‌دهد: زندگی نامه‌ی مدح‌آمیز، تلاوت متن‌های مقدس و نگرش شهودی، که تمام آن‌ها در این جا با زمینه منجی باورانه به وحدت موقت رسیده‌اند.

سنت جنوبی:
تقسیم سیاسی چین به سه بخش به دنبال فروپاشی سلسله هان در ۲۲۰ میلادی، دوران به اصطلاح سه پادشاهی، قرینه معنوی خود را به صورت اختلافات مشخص مذهبی منطقه‌ای دارا بود. در مقابل سلسله‌های مستقل در شمال و غرب، امپراتوری وو[1] در جنوب رودخانه یانگ تسه قرار داشت.

گسترش سنت کیمیاگری و سنت‌های دیگر:
این منطقه‌ی جنوب شرقی، که نسبتاً دیر در معرض نفوذ چین قرار گرفت، از دیرباز به خاطر جادوگران و رقاصان مدیوم [احضار روح]

1. Wu

شهرت داشت. در جریان مستعمره سازی چین، سنت‌های معنوی عالمانه در کنار اعمال مرتاضانه عوامانه به موازات هم گسترش می‌یافت. دانشوران و معجزه‌گرانی که نمایش سنت‌های گوناگون بودند، به دربار امپراتوران وو می‌آمدند و در پی کسب نفوذ پایدار بودند.

در میان اینان گِه شوآن[۱] نامی بود (سده سوم میلادی) که گفته می‌شد در یک سنت کیمیاگری باستانی پذیرفته شده است. نبیره او گِه هونگ[۲] در سده بعد یکی از مشهورترین نویسندگان روش‌های مختلف نیل به بی‌مرگی شد، گِه هونگ در اثر عمده خود، بائو - پو - ذی[۳] («آن که بر سادگی اصرار دارد») فرمول‌های کیمیاگری را که گِه شوآن دریافت کرده و منتقل ساخته بود، گسترش داد. در این کار او دقت می‌کرد تا «اکسیر طلا» (جین - دَن)[۴] یا «طلای مایع» (جین - ای)[5] یعنی، تهیه طلای حقیقی خوراکی یا آشامیدنی ملهم از جانب خدا را که مصرف آن به فناناپذیری (طلاسازی) می‌انجامد، از ماده تقلبی صرفاً گران قیمت که برای فریب ساخته می‌شود (طلای تقلبی)، مشخص کند. این روش‌های کیمیاگری را سنت تای چینگ[۶] دانسته‌اند (از نام آسمان فناناپذیران که گفته می‌شود، مصرف کنندگان اکسیر به آن‌جا صعود می‌کنند). فصل‌های مربوط به کیمیاگری در کتاب بائو - پو - ذی جزء نخستین سندهایی است که این فن را به تفصیل شرح می‌دهد.

---

1. Ko Hsüan 2. Ko Hung 3. Pao - p'u - tzu 4. Chin - Tan
5. Chin - i 6. T'ai Ch'ing

گِه هونگ مجموعه وسیعی از مواد و طرز کارهای عملی را برمی‌شمارد و درجات مختلف کارآیی نسبی را در افزایش طول عمر به آن‌ها نسبت می‌دهد. رژیم‌های غذایی (خودداری از مصرف غلات و الکل)، فرودادن بخورهای خورشید، ماه و ستارگان و چرخش آن‌ها در درون بدن، حرکت‌های ورزشی (ژیمناستیک)، حفظ مایع‌های حیاتی از طریق روش‌های مناسب آمیزش جنسی، همه لازم و اساسی بود. ثمربخشی طلسم مکتوب و انجام کارهای نیک نیز نفی نشده است. بیش از همه مهم بود که: قبل از پیش گرفتن روش‌های موثرتر و تخصصی‌تر تمام بیماری‌ها از بدن حذف شود. علف‌ها و گیاهان دارویی نه تنها در برابر بیماری مفید بود، بلکه در بسیاری از موردها (به ویژه قارچ‌ها) مصرف آن‌ها به افزایش قطعی طول عمل می‌انجامید. ولی برای تبدیل به یک فناناپذیر (شیَن)، با تمام قدرت‌ها و امتیازهای ویژه مستلزم آن، یک اکسیر کیمیاگری می‌بایست ترکیب و مصرف می‌شد. ولی گِه هونگ می‌پذیرفت که خودِ او هرگز موفق به ساختن آن نشده بود. گفته شده است که این دانشمند بزرگ التقاطی، پس از زندگی توان‌فرسای کشوری و لشگری، که توانست درباره موضوع‌های بسیاری از آن آثار پرحجمی بنویسد، به دنبال شنگرف خالصی که در سرزمین ویتنام، مستعمره چین، یافت می‌شد سفر درازی را در پیش گرفت. ولی به علت مرگ در لو ـ فؤ شان[1] نزدیک کانتون، متوقف شد.

---

1. Lo - fou shan

نوشتن بائو ـ پو ـ ذی در حدود سال ۳۱۷ به پایان رسید، در آن سال لویانگ [1] پایتخت سلسله چین باختری به دست شیونگ ـ نو [2] افتاد. این رویداد، مهاجرت چشم‌گیری را به منطقه زیر یوغ نرفته جنوب روخانه یانگ تسه به راه انداخت. بسیاری از وابستگان بلندپایه و کارگزاران معنوی آنان به دنبال خانواده سلطنتی گریختند. طی این دوران، راه استادان آسمانی، که از اوایل سده سوم در دربار لویانگ استقرار یافته بود، ظاهراً برای نخستین بار به اجبار به جنوب شرقی نفوذ کرد.

در حالی که تهدید نظامی سنتی در شمال باقی بود، درگیری‌های جناحی در میان مهاجران شدت یافت، راه استادان آسمانی درگیر جنگی بی‌وقفه با فرقه‌ها و شیطان‌پرستان بومی جنوب شرقی شد. بسیاری از خانواده‌های قدیمی، که از پایان دوره‌ی هان در این ناحیه مستقر شده بودند، از سنت‌های محلی خود روی‌گردان شدند و به دین دائوئی بالادستی‌های سیاسی جدید خود درآمدند. در آغاز، این نودینان راضی بودند که هدایت معنوی خود را به دست روحانیان این حرکت بسپارند، گرچه این متخصصان مذهبی عموماً از نظر اجتماعی در سطحی پائین‌تر از خودشان قرار داشتند. ولی در میان نسل دوم و سوم، این نوآیینان اشرافیت کهن وو، تکانه‌های جدید و اصیلی آغاز شد که می‌بایست ژرف‌ترین تأثیرها را بر گسترش کامل آیین دائو بگذارد.

1. Loyang 2. Hsiung - nu

مکاشفه‌های مائوشَن[1]:

درخشان‌ترین تلفیق راه استادان آسمانی با سنت‌های بومی جنوب شرقی در سده چهارم میلادی در خانواده‌ای که بستگی نزدیکی با گِه هونگ داشت پیش آمد. شومی[2]، مقامی در دربار سلطنتی و جوان‌ترین پسرش شوهوئی[3] وارثان اصلی مکاشفه جدید دائویی بودند. یانگ شی[4]، مکاشفه‌گری در خدمت خانواده شو، افتخار دیدارهایی را با گروهی از فناناپذیران کمال یافته (ژِن ـ چِن)[5] از آسمان شانگ ـ چینگ[6] (خلوص عالی)، برتر از آسمان تای ـ چینگ و فناناپذیران معمولی (شیَن) آن، کسب کرد. یانگ طی مکاشفه‌های خود که از ۳۶۴ تا ۳۷۰ میلادی طول کشید، مجموعه‌ای از آثار جدیدی مربوط به متن‌های مقدس و زندگی‌نامه قدیسان، به علاوه اطلاعات عملی زیادی درباره این که چگونه باید آن‌ها را فهمید و به کاربست از «کمال یافتگان» (ژِن) دریافت کرد. خانواده شو، مانند خانواده گِه،به اشرافیت قدیمی وُو تعلق داشت که با آمدن خانواده‌های بزرگ شمال و گرویدن این اشرافیت به باورهای دائویی آنان، از منزلت افتادند. کمال یافتگان به آنان اطمینان دادند که نظم غیرعادلانه موجود به زودی باید به پایان برسد و قدرت مطلق دائویی جهانی جای‌گزین فرمانروایی انسان بر روی زمین شود. حال حاضر (یعنی سده چهارم) زمان آزمایش حکومت شش آسمان اهریمنی است و با

1. Mao shan 2. Hsū Mi 3. Hsū Hui 4. Yang Hsi 5. Chen - Jen
6. Shang - Ch'ing

جنگ، بیماری و پرستش خدایان دروغین مشخص می‌شود. ولی تنها رسالت نیروهای اهریمنی، پاکسازی زمین از بدکاران است، رسالتی که با بلای آتش و سیل شدید، کامل خواهد شد. در آن هنگام خوبان عمیقاً در زمین پناه می‌گیرند، در غارهای نورانی کمال یافتگان در زیر کوه‌های مقدسی چون مائوشَن (در منطقه کیانگ ـ سو)، کانون مستقیم علاقهٔ معنوی خانوادهٔ شو. در آن جا آنان بررسی در فناناپذیری را که قبلاً در زمان زندگی‌شان آغاز کرده بودند به پایان می‌رسانند تا برای نزول فرمانروای جدید جهانی، سَروَر لی هونگ[1]، «فرزانه‌ای که باید بیاید» (هوشِنگ)[2] آماده شوند.

این برای سال ۳۹۲ پیش‌گویی شده بود. یانگ و شوها مقام بلندی در آسمان شانگ چینگ پیدا می‌کنند و بر زمینی که تشکّل تازه‌ای یافته و مقرّبان (ژونگ ـ مین)[3] در آن جای گرفته‌اند فرمان خواهند راند.

نبوغ شگفت‌انگیز یانگ‌شی به ترکیب جامع او از سنت‌های معنوی متعدد، شکل بسیار هم‌آهنگ و تمام عیار ادبی بخشید. منجی باوری عمومی برای تدارک ساختار فراگیر و انسجام دنیوی اختیار گردید. ولی یانگ‌شی و هوادارانش با تفکر بودایی نیز کاملاً آشنا بودند. کمال یافتگان، افزون بر هم‌پیوندی مفهوم‌های بودایی در سیستم دائویی خود، روایت «دائویی شدهٔ» بخش‌های وسیع یک تالیف قدیمی بودایی، سوتره

1. Li Hung 2. Housheng 3. Chung - min

در چهل و دو بخش (سی ـ شی ـ اِ ژانگ جینگ)[1]، را نیز تحمیل کردند. مفهوم‌های بودایی از تقدیر و تناسخ، زیرکانه با باورهای بومی چینی درباره ویژگی‌های ارثی شخصیت و درباره قبیله به عنوان تنها واحد متضمن مسئولیت متقابل تمام اعضای زنده و مرده، آمیخته شدند. افزون بر این، مکاشفه‌های مائوشَن که براساس راه استادان آسمانی بنا شده بود، اصلاحاتی در اعمال فرقه مادر پیش‌بینی کرد. آداب آمیزش جنسی آن به ویژه به عنوان اعمال پستی که بیشتر منشاء عذابند تا رستگاری، لکه‌دار شد. به جای آن، یک وحدت معنوی با هم‌بستر آسمانی، ظاهراً توسط یانگ شی، تحقق پذیرفت و به هواداران او وعده داده شد. ادامه‌ی به کار بستن سایر آداب استادان آسمانی در میان استادان مائوشَن مجاز دانسته شد ولی به جایگاه فرعی تنزل داده شد. به این ترتیب، این جنبش، سنت قدیمی‌تر را طرد نکرد؛ بلکه بیشتر آن را درخود گرفت و تعالی بخشید.

گرچه کمال یافتگان، کیش‌های عوامانه را سرزنش می‌کردند، ولی حتی عنصرهایی از آن‌ها جذب و تغییر شکل داده شد. شواهدی وجود دارد که، پیش از آثار الهام شده به یانگ، خود سَروَر مائو، فناناپذیر کمال یافته‌ی شکوهمند که نام خود را به کوه بخشیده است، بیش از خدای کوچکی نبود که در سایه مائوشَن، زن جن‌گیری او را پرستش می‌کرد. در میان سنت‌های عالمانه‌تر، برای نخستین بار کیمیاگری، در متن‌های

1. Ssu - shih - erh chang Ching.

دائویی سازمان یافتهٔ مذهبی مورد توجه ویژه قرار گرفت. کمال یافتگان، فرمول‌های بسیار استادانه‌ای را برای اکسیرها آشکار کردند که به عنوان غذا و نوشابهٔ آنان به کار می‌رفت و واقعاً به منظور تهیهٔ شیمیایی بود و برای فناپذیران به شدت سمّی توصیف می‌شد. شو جوان با تهیه و مصرف یکی از آن‌ها احتمالاً با طیب‌خاطر به وجود خاکی خود پایان داد تا مقامی را که در جهان نادیده به او پیشنهاد شده بود اشغال کند و برای فرارسیدن دوران نوین آماده شود.

نوشته‌های مقدس و مراسم عبادت لینگ بائو:[1]

عضو دیگر خانوادهٔ گِه، بانی دومین سنت بزرگ دائویی کتاب مقدس بود: گِه چائو ـ فو[2] در حدود ۳۹۷ میلادی شروع به تصنیف لیگ بائو جینگ («کلاسیک جواهر مقدس») کرد. او مدعی شد که آن‌ها نخست بر گِه شوآن مشهور،نیای خود او، آشکار شدند. در این آثار، دائو در یک دسته از «شایستگان آسمانی»، تجلی آغازین او، تجسّم پیدا می‌کند. این شایستگان، طی مراسمی مورد پرستش قرار می‌گرفتند که در سده پنجم در آداب عملی دائویی برتری یافتند و مراسم قدیمی‌تر و ساده‌تر راه استادان آسمانی راکاملاً در خود جذب کردند. چون هر یک از این شایستگان نماینده جنبه‌ی مختلفی از دائو است، بنابراین هر یک از مراسم عبادی هدف خاصی داشت که می‌کوشید با وسائل مشخصی آن

1. Ling Pao 2. Ko Ch'ao - fu

را به تحقق برساند. کل این مراسم عبادی چای[1] («عقب‌نشینی») نامیده می‌شد، برگرفته از پرهیز مقدماتی که برای تمام شرکت‌کنندگان اجباری بود. مراسم، یک شب و یک روز یا برای دوره ثابت سه، پنج، یا هفت روز ادامه داشت؛ شمار اشخاص شرکت کننده نیز خاص بود، حدود شش مقام روحانی. رستگاری شخص از رستگاری نیاکان او جدایی‌ناپذیر بود؛ هوانگ ـ لو چای[2] (عقب‌نشینی فهرست دفتر زرد) متوجه رستگاری مردگان بود، جین ـ لوچای[3] (عقب‌نشینی فهرست دفتر طلایی)، از سوی دیگر، به منظور ایجاد تأثیرهای خوش یُمن بر روی زندگان بود. تو ـ تَن چای[4] (عقب‌نشینی گِل و دوده یا عقب‌نشینی بدبختی) مراسمی بود از پشیمانی دسته جمعی به منظور دفع بیماری و تخفیف کیفر گناه، به وسیله اعتراف پیشاپیش؛ در قانون مدنی چین اعتراف به گناه و خطا، به تخفیف یا تعلیق مجازات می‌انجامید. این و سایر مراسم اغلب در هوای آزاد، در درون محدوده‌ی خاص مقدس، یا محراب (تَن)[5]، محوطه روباز مکمل نمازخانه، انجام می‌گرفت. مناجات همراه با آواز، چراغ‌های بی‌شمار، ابرهایی از بخور که برمی‌خاست، دست به دست هم می‌دادند تا تجربهٔ هیجان‌انگیزی برای شرکت کننده ایجاد کنند؛ به طوری‌که در تمام اعمال دائویی بعدی، جای مهمی برای این مراسم تضمین گردید.

---

1. Chai 2. Huang - Lu Chai 3. Chin - lu Chai 4. T'u - t'an
5. t'an

استادان بزرگ جنوبی:

با این‌که آیین دائو در جنوب هرگز مذهب انحصاری دولتی نشد، ولی برجسته‌ترین نمایندگان آن، سازمان‌های نیرومندی برپا کردند که حمایت رسمی چشم‌گیری کسب کرد. لوشیو ـ جینگ[1] در سده پنجم سنّت لینگ بائو را خلاصه کرد و مراسم عبادی آن را مدون ساخت. موسسه‌ی او در مرکز بزرگ بودایی ـ دائویی لوشَن[2] (در استان کیانگسی[3]) به نفع سلسلهٔ لیوسونگ[4] (۴۷۹ ـ ۴۲۰)، که دائوئیان با رغبت رضایت دادند که تحقق پیش‌گویی‌های منجی باورانه قدیم و تداوم مشروع سلسله‌ی هان را در فرمانروایان آن به رسمیت بشناسند، مراسم اجرا می‌کرد و تفّال‌های خوش‌یُمن می‌زد. او مکرّر به پایتخت (نانکینگ کنونی) دعوت شد و در آن جا دیر چونگ ـ شو کوان برای او تأسیس شد که به عنوان کانون حرکت لینگ بائو به کاربرده شد.

تائو هونگ ـ جینگ[5] از سده پنجم و ششم، که مانند او عضو اشرافیت کهن وُو بود، به عنوان برجسته‌ترین استاد دائویی زمان خود از شهرت بیشتری برخوردار بود. او سال‌ها در جستجوی دست نوشته‌های میراث یانگ شی و شوها وقت صرف کرد و در ۴۹۲ در مائوشَن استقرار یافت و در آن‌جا متن‌های کشف شده را تنظیم و حاشیه‌نویسی کرد و کوشید تا مناسک آن را به وضع اصلی آن بازآفرینی کند. شهرت تائو به

---

1. Lu Hsiu - Ching 2. Lu Shan 3. Kiangsi 4. Liu - sung
5. T'ao Hung - Ching

عنوان شاعر، خوش‌نویس، و فیلسوف طبیعی، در سراسر تاریخ چین دوام یافت؛ شاید بیشترین شهرت را به خاطر پایه‌گذاری داروشناسی انتقادی داشته باشد. تائو دوست صمیمی وودی[1] امپراتور بزرگ لیانگ[2] (سده ششم) بود و تاسیسات مائوشَن او توانست از ممنوعیتی که در ۵۰۴ برای تمام فرقه‌های دیگر دائویی به اجرا درآمد، جان به دربرد. با این‌که تمام خانواده‌های دائویی زیر فرمان معنوی تائو در مائوشَن زندگی می‌کرد، خود او بر بی‌همسری و تعهد تمام وقت برای امر دائو اصرار داشت. تائو در ژو ـ یانگ کوآن[3] خود، که مورد حمایت دولتی بود، ظاهراً ترکیب کارآمدی از آداب عمومی لینگ بائو و مراسم فردی و خصوصی پدید آورده بود که در مکاشفات مائوشَن از آن برخوردار بود. این اعمال دوگانه، به صورت مشخصه تمام فرقه‌های دائویی بعدی باقی ماند. ولی در درجه اول تائو به نوشته‌های مقدس کمال یافتگان شانگ ـ چینگ علاقه داشت، و این علاقه در مکاشفه‌هایی که توسط همین نمایندگان معنوی به یک شاگرد نوزده ساله تائو، ژو ذی ـ لیانگ،[4] در ۵۱۶ ـ ۵۱۵ اعطاء شد، منعکس شده است. این مکاشفه‌ها نفوذ آشکار بودایی را نشان می‌دهد، و تائو خود به عنوان یک استاد نظریه بودایی و نظریه دائویی شهرت داشت. نوشته‌های او گواه بر آشنایی کامل او با آثار بودایی است، و گزارش شده است که در مراسم تدفین او، هم رهروان بودایی و هم روحانیان دائویی مراسم خود را به جا آوردند.

---

1. Wu Ti 2. Liang 3. Chu - Yang Kuan 4. Chu Tzu - liang

آیین دائوی دولتی در شمال:

در دوره، سلطهٔ فرمانروایان خارجی بر چین شمالی، گسترش‌های مستقلی هم پیشرفت می‌کرد. در ۴۱۵، کو او چین - ژی[1] نامی از خودِ لائو-جون[2] الهامی دریافت کرد. طبق این حکم جدید، کواو استاد آسمانی خوانده شد و فرمان یافت که اصلاحی کلی در آیین دائو به عمل آورد. نه تنها تمام حرکت‌های منجی‌باورانه عامیانه که مدعی نمایندگی لائو - جون بودند محکوم شدند، بلکه ماموریت کواو به ویژه حذف سوء استفاده از خودِ راه استادان آسمانی را هدف قرار داده بود. مناسک توام با آمیزش جنسی و مالیات‌هایی که برای تأمین مالی روحانیت پرداخت می‌شد، هدف اصلی تقبیح قرار داشت؛ کواو با خشم می‌پرسید: «این مسائل چه ربطی به دائوی پاک دارد؟» اصلاحات پیشنهادی، بسیار ریشه‌دارتر از آن بود که در مکاشفه‌های مائوشَن جنوب شرقی پیش‌بینی شده بود، و به کواو نوعی قدرت دنیوی ملموس داده شده بود که شوها پیش‌بینی نکرده بودند. شرایط سیاسی و اقتصادی، به نفع پذیرش پیام او در دربار بود؛ امپراتور تای وو دی[3] (سده پنجم) از سلسله وِی[4] شمال، کواو را مسئول امور مذهبی در قلمرو خود تعیین کرد و آیین دائو را دین رسمی امپراتوری اعلام نمود. امپراتور، خود را نماینده زمینی لائو-ذی به خدایی رسیده تلقی می‌کرد؛ همان‌گونه که از نام یکی از دوره‌های

---

1. K'ou Ch'ien - Chih 2. Lao - Chün 3. T'ai Wu Ti 4. Wei

فرمانروایی او مشخص می‌شود: تای ـ پینگ ژن ـ جون[1] (سرور کامل صلح بزرگ). ولی موقعیت مسلط آیین دائو در دوره فرمانرایی وِی شمالی، ظاهراً پس از مرگ کواو جین ـ ژی در ۴۴۸ چندان دوام نیاورد.

آیین دائو در دورهٔ تانگ، سونگ، و سلسله‌های دیگر:

آیین دائو در دورهٔ تانگ (۹۰۷ ـ ۶۱۸):

وحدت دوبارهٔ چین در دورهٔ تانگ نشانهٔ آغاز چشمگیرترین موفقیت آیین دائو بود. بنیانگذار سلسله، لی یو آن[2] ادعا می‌کرد که از اعقاب لائو ـ ذی است؛ وقتی قدرت او افزایش یافت، حتّی پیروان با نفوذ دائو در مائوشَن نیز پذیرفتند که او همان کسی است که به عنوان منجی در پیشگویی‌ها آمده است. این پندار، جزء نظریه دولتی این سلسله شد و به امپراتور عموماً با عنوان «فرزانه» (شِنگ)[3] اشاره می‌شد. از نامزدهای احتمالی خدمت دولتی یا از «کلاسیک رستگاری» (دو ـ جِن جینگ)[4] لینگ بائو امتحان گرفته می‌شد یا از «کلاسیک دربار زرد» (هوانگ ـ تینگ جینگ)[5] مائوشَن. در دوران گروهی از روحانیان اعظم مشهور، سازمان مائوشَن بر زندگی مذهبی فرزانه تسلط پیدا کرد. یکی از بزرگترین افراد این گروه، سی ـ ما چِنگ ـ ژن[6]، مقام‌های دولتی و ادیبان برجسته بی‌شماری را به عضویت [سازمان] درآورد و به عنوان استاد معنوی

---

1. T'ai p'ing Chen - chūn 2. Li yūan 3. Sheng 4. Tu - jen ching
5. Huang - t'ing Ching 6. Ssu - ma Ch'eng - chen

امپراتور خدمت کرد. حتی افراد مکاشفه‌های مائوشَن نیز وارد ساختار رسمی مذهب دولتی شدند. وقتی سی ـ ما چنگ ـ ژن خاطرنشان کرد که قله‌های مقدس کیش سلطنتی در واقع زیرنظارت کمال یافتگان شانگ ـ چینگ قرار دارند، مقبره‌های حمایت شده رسمی برای آنان برپا گردید؛ و جلب رضایت آنان در مراسم عبادی گنجانده شد.

نسبت چشم‌گیر متن‌های دائویی که در غارهای دیوار کشیده در دون ـ هوانگ[1] (استان کَنسو[2]) کشف شده است، انتشار گسترده آیین دائو را در سراسر امپراتوری تانگ منعکس می‌کند. دون هوانگ در غرب دور چین دروازه‌ی آسیای مرکزی بود؛ و در این‌جا پیروان دائو نه تنها با بودائیان بسیاری از فرقه‌های مختلف، بلکه با مسیحیان نستوری و مانویان نیز تماس می‌گرفتند. نسخه‌هایی از لائو ـ ذی برای شاه تبت فرستاده شد و به خواست فرمانروای کشمیر، به سنسکریت ترجمه گردید. این متن‌ها در سدهٔ هفتم به ژاپن رسید، همان گونه که متن‌های آیین دائوی مذهبی رسیده بود. گزارش‌هایی از نفوذ آیین دائو در قاره را هنوز می‌توان در خاطرات زایران بودایی ژاپنی خواند. گسترش جغرافیایی این دین در این دوره، در قلمرو افسانه‌ای، در شرح منظم کوه‌های مقدس آن و سنت‌هایی که به هر یک از آن‌ها وابسته است نیز نشان داده می‌شود. دُو کوانگ تینگ[3]، زندگی نویس بزرگ قدیسان پایان سلسلهٔ تانگ، آن‌ها را شرح

1. Tun - Huang 2. Kansu 3.Tu kuang - t'ing

می‌دهد. افزون بر «غار-آسمان»های بزرگ (دونگ ـ تین[1])، ده کوه مقدس که در مکاشفه‌های مائوشن اصلی شناخته شده بودند، او ۳۶ غار ـ آسمان کوچک‌تر و ۷۲ مکان مقدس (فو ـ دی)[2] را فهرست می‌کند. این مکان‌ها که در سرتاسر طول و عرض امپراتوری واقع شده‌اند، ایستگاه‌های مناسب هدایت معنوی در گسترهٔ سرزمین تانگ، که خود را اساساً یک قلمرو دائوکرات می‌پنداشت، هستند.

آیین دائو در دوره سلسله‌های سونگ و یوآن[3]:
گسترش‌های درونی:

دوره‌های سونگ (۱۲۷۹ ـ ۹۶۰) ویوآن (۱۳۶۸ ـ ۱۲۰۶) شاهد جوشش مذهبی بزرگی بود، که بخشی از انگیزه آن در دوره سونگ تهدید هجوم خارجی و در دوره یوان آیین بودای تنتره (راز و رزانه یا باطنی) بود که در میان فرمانروایی مغولی جدید رواج داشت. طی سده‌های پیشین، راه استادان آسمانی، متمرکز در لونگ ـ هوشَن[4] (کوه اژدها ـ ببر؛ کیانگ ـ سی[5]) در سایه اعتبار مائوشَن قرار داشت. در پایان دورهٔ سونگ شمالی، سی امین استاد آسمانی، ژوانگ چی شیَن[6] توسط هوئی زونگ[7] امپراتور سونگ، به امید حمایت معنوی او از حکومت به خطر افتادهٔ خود چهار بار به دربار احضار شد. نوسازی فرقه باستانی که از آن پس راه وحدت

1. Tung - T'ien 2. Fu - ti 3. Yūan 4. Lung - hu Shan
5. Kiang - si 6. Chang chi - hsien 7. Hui Tsung

متعارف (ژِنگ ـ ای دائو[1]) نامیده شد و وارد کردن مناسک متنفذ «پنج تُندَر» (وو ـ لِی)[2] در مراسم عبادی دائویی، به ژانگ جی ـ شیَن نسبت داده می‌شود.

پس از عقب‌نشینی دولت سونگ جنوبِ روخانه یانگ تسه (۱۱۲۶)، شماری فرقهٔ دائویی جدید در شمال اشغال شده پایه‌ریزی شد که به زودی ابعاد چشم‌گیری یافت. که از آن جمله می‌توان به این فرقه‌ها اشاره کرد: فرقه تای ـ ای[3] (وحدت عالی) تاسیس شده در حدود ۱۱۴۰ توسط شیائو بائو ـ ژِن[4]؛ فرقه ژِن ـ دا دائو[5] (دائوی بزرگ و کامل) لیو دِه ـ جِن[6] (۱۱۴۲)؛ و فرقه چوآن ـ ژِن[7] (تحقق کامل) تاسیس شده در ۱۱۶۳ توسط وانگ چونگ ـ یانگ[8] (وانگ چه)[9]. فرقه اخیر مورد محبت مغول‌ها قرار گرفت که فرمانروایی شمال را به دست گرفته بودند، و دومین روحانی اعظم آن، چیو چانگ ـ چون[10] برای تبلیغ چنگیزخان به آسیای مرکزی دعوت شد. این فرقه، از محبوبیت عظیمی برخوردار شد و مؤسسه‌های روحانیان بی‌همسر آن، با دیر مشهور اسبِ سفید (بو ـ یون کوآن)[11] به عنوان مرکز فرماندهی در پکن، تا سدهٔ بیستم به فعالیت خود ادامه دادند.

1. Cheng - i Tao 2. Wu - lei 3. T'ai - i 4. Hsiao pao - Chen
5. Chen - ta tao 6. Liu Te - jen 7. Ch'üan - Chen
8. Wang Ch'ung - yang 9. Wang Che 10. Ch'iu - Ch'ang - Ch'un
11. Po - yün Kuan

در جنوب، رونق مائوشَن ادامه یافت؛ در حالی که فرقه گِه ـ زائو[1] در کوهی به این نام، در استان کیانگ ـ سی شکوفا شد. گفته می‌شود که این همان نقطه‌ای بود که فناناپذیر سده سوم گِه شوآن از آن جا به آسمان صعود کرده بود؛ این فرقه به او به عنوان بنیان‌گذار خود می‌نگریست و نوشته‌های مقدس لینگ بائو را، که براساس اعتقاد پیروان، نخست به او رسیده است، منتقل کرد.

گسترش‌های ادبی:

از حدود ۵۷۰ میلادی نیاز به مجموعه اطلاعات درباره تمام مکتب‌ها به [پیدایش] نخستین دایرةالمعارف بزرگ دائویی انجامید. این اثر مانند سایر آثار در چین، با گزیده‌هایی از کتاب‌های گوناگون پدید آمد، که برحسب موضوع طبقه‌بندی شده بود. تألیف کتاب‌های مرجع مشابه در دوره‌های سونگ و یوآن رونق گرفت. مهم‌ترین این آثار عبارت است از: هفت برگه از انبان کتاب ابرها (یون ـ جی چی ـ چِیَن)[2] (حدود ۱۰۲۲) که درست پس از چاپ نخستِ کانون دائویی در حدود ۱۰۱۶ منتشر شد. این کتاب، یک کانون کوچک است و کتاب‌های بسیاری را تماماً در خود دارد. زندگی‌نامه‌های قدیسان به رونق خود ادامه داد. افزون بر تألیف‌های محلی و فرقه‌ای، مجموعه‌های بزرگی وجود داشت که هم زندگی نامه‌های چهره‌های افسانه‌ای را دربر می‌گرفت و هم چهره‌های تاریخی

1. Ko - tsao 2. Yün - chi Ch'i - Ch'ien

را، نظیر کتاب عظیم آئینه جامع فناناپذیران (ژِن ـ شیَن تونگ ـ چیَن؛[1] اوایل سده دوازدهم). تاریخ نگاریِ فرقه‌ای نیز گسترش پیدا کرد؛ به ویژه تک نگاری‌های گسترده‌ای مختص مراکز بزرگ کوه‌های دائویی جالب‌اند. رساله‌ای درباره مائوشَن (مائوشَن ژی)[2] (۱۳۲۹) جزء ماندگارترین آن‌هاست. این رساله، شامل شرح زندگی قدیسان و روحانیان اعظم، یادداشت‌هایی درباره وضع طبیعی و تاریخی، و گزیدهٔ با ارزشی از هزار سال اظهار نظر و دست نوشته‌هایی درباره این کوه و آیین دائوی آن است. حرکت‌های جدید دائویی که در سده‌های دوازدهم و سیزدهم چین شمالی را درنوردید، نیز آثار نوشته بسیار فراوان خود را ارایه می‌دهند: زندگی‌نامه‌های استادان خود و مجموعه‌ی گفته‌های آنان. گزارش مشهور سفرهای (۲۴ ـ ۱۲۲۰) روحانی اعظم فرقه چوآن ـ ژِن به آسیای مرکزی در واکنش به دعوت چنگیزخان، در میان آن‌ها قرار دارد. رساله‌های کوتاه اخلاقی برای مقاصد تبلیغی نیز نوع رایج دیگری است و سرانجام، نوشته‌های بی‌شماری از تمام دوره‌ها وجود دارد که اطلاعات مهمی را درباره موسسه‌های دائویی و هواداران آن در طول قرن‌ها به دست می‌دهند.

گسترش‌های کیمیاگری:

در حالی که متخصصان دانشمند به اصلاح نظریه کیمیاگری ادامه

1. Chen - hsien T'ung - chien 2. Mao Shan chih

می‌دادند، این دوره شاهد توجه فزاینده به کیمیاگری داخلی (نِی دَن)[1] بود که در آن برای توضیح عمل‌کردهایی که در درون بدن تحقق پیدا می‌کرد از زبان آزمایشگاهی استفاده می‌شد. به یک معنا این چیز تازه‌ای نبود، نمادهای کیمیاگری از خیلی پیش در فیزیولوژی به کار رفته بود؛ مثلاً گِه هونگ منی را «اکسیریین» نامید. ولی در دروه سونگ، داخلی‌سازی و والاسازی کیمیاگری چنان رواج یافته بود که از آن پس تصور می‌شد که تمام متن‌های عملی پیشین کیمیاگری خارجی (وای دَن)[2] واقعاً درباره نِی دَن نوشته شده، و تلاش برای تهیه ترکیب اکسیر شیمیایی واقعی، فریبی بیش نبوده است. مراسم عبادی نیز تعالی خود را نسبت به این فن قدیمی‌تر فراهم می‌آورد: لیَن ـ دو[3] «رستگاری به وسیله ذوب» در این دوره گسترش یافت، که در آن، یک «اکسیر فناناپذیری» از طلسم‌های مکتوب ترکیب می‌شد و به درگذشته پیشکش می‌گردید.

التقاط گرایی:

پیروان دائو باروبه رو شدن با نمونه‌های پُر اعتباری نظیر آیین بودای چَن[4] (که بر نگرش شهودی تاکید می‌کرد) و آیین کنفوسیوس نو (با تاکید بر دانش و خرد)، در ایجاد ترکیب‌های جالب توجهی از باورهای خود و دیگران، چندان درنگ نکردند. اینک آیین کنفوسیوس با آیین بودا

---

1. nei tan 2. Wai tan 3. Lien - tu

4. Ch'an همان ذِن ژاپنی است ـ مترجم

چون چشمه‌ی الهام باروری به هم پیوند خورده بودند. مکاشفات شوسون[1]، که احتمالاً در سده چهارم میلادی زیسته است، به هِه ژِن ـ کونگ نامی در ۱۱۳۱ «راه ناب و نورانی وفاداری و اطاعت فرزندی» (جینگ ـ مینگ ژونگ ـ شیائو)[2] را الهام کرد. این فرقه، فضیلت‌های اصیل کنفوسیوسی را به عنوان اساس رستگاری تبلیغ می‌کرد و در نتیجه، در محفل‌های روشنفکری و رسمی، پیروان قابل‌توجهی کسب کرد. یک حرکت التقاطی بسیار رایج و از ریشه دائویی، سه مذهب (سَن جیائو)[3] بود. تعالیم اخلاقی مختلط آن در رساله‌های کوتاه، به اصطلاح «کتاب‌های درباره خوبی» (شَن شو)[4]، عرضه می‌شود که از زمان سلسله مینیگ (۱۶۴۴ ـ ۱۳۶۸) به طور فوق‌العاده وسیعی منتشر شده است.

گسترش‌های بیرون از جریان رسمی:

آیین دائوی عام مردمی (شِن جیائو)[5]:

مذهب عام یا مردمی، سنت مذهبی جداگانه‌ای نیست؛ بلکه جریان سراسر سازمان نیافته‌ای است در فرهنگ مذهبی چین از زمان‌های آغازین، که تمام لایه‌های جامعه در آن مشارکت دارند. چینی‌ها نام واحدی برای آن ندارند؛ آن را می‌توان مذهب خدایان یا ارواح (شِن جیائو) نامید. خدایان این مجمعِ همگانی از تمام سنت‌ها می‌آیند. آن چه

---

1. Hsū sun 2. Ching - ming chung - hsiao 3. San Chiao
4. Shan - shu 5. Shen Chiao

که در این خدایان مشترک است، آن است که در شِن جیائو تمام آن‌ها به عنوان بخشندگان برکت یا آورندگان نکبت، از نزدیک درگیر زندگی روزانه‌اند. هر شیء یا عمل در زندگی، روح مسئول خود را دارد که باید مورد مشورت قرار گیرد یا راضی و دور رانده شود؛ به ویژه در تمام موقعیت‌های خاص زندگی خانوادگی یا اجتماعی. در دوران نوین کسی که در درجه اول درگیر اعمال شِن جیائو است، فاشی[1] (معجزه‌گر) است. برای روحانی متعارف، مناسک شِن جیائو، «مناسک کوچک» است؛ مناسک جیائو، وظیفه‌ی انحصاری روحانیان دائویی، «مناسک بزرگ» است. هر دو نوع روحانی ـ متعارف و معجزه‌گر ـ در موقعیت‌های مختلف در یک معبد کار می‌کنند و برای مراسم خانوادگیِ تدفین، تولد، ازدواج، ساخت خانه، و امور شغلی، مورد مشورت قرار می‌گیرند. مراسم عمده جن گیری (مثلاً: پاک‌سازی خانه جن زده، درمان بیماران یاآشفته روانان) توسط روحانی متعارف دائویی انجام می‌شود که باگرفتن منصب شِن، بر دیوانی که با او هم پایه‌اند تسلط دارد. وظیفه خاص روحانی فاشی پرداختن به واسط (مدیوم)های تسخیر شده (به ویژه افراد غیر روحانی دارای استعداد واسط شدن) است. واسط خود را به عالم خلسه می‌برد که در آن حال، سخن‌گوی یک خدا (یا یکی از اقوام درگذشته) می‌شود و توصیه‌های پزشکی، شخصی، یا شغلی می‌کند که فاشی به تعبیر آن می‌پردازد. واسطه‌های حرفه‌ای وابسته به یک معبد یا یک کیش

---

1. Fashi

خصوصی، در حالت‌های خلسه خود را مجروح می‌کنند. این کار کفاره‌ای تلقی می‌شود به نیابت از جمع، طی جشن‌های بزرگ. یک شکل متفاوت ارتباط از طریق واسط، در میان مردم غیر روحانی، نوشتن غیرارادی است، یا با یک قلم مو بر روی کاغذ یا با یک قطعه چوب بر روی ماسه.

جمعیت‌های سرّی:

حرکت‌های منجی باورانه واز نظر سیاسی مخالف، جدا از مرکز رسمی دائویی از همان آغاز (سده دوم میلادی) وجود داشته و گسترش یافته است. رهبران این حرکت‌ها روحانی ـ شَمَن بودند؛ شبیه روحانیان فاشی دائویی عامیانه نوین. پیروان آن‌ها طبقه‌های نیمه باسواد یا بی‌سواد بودند که از نظر اجتماعی پائین‌تر از پیروان سنت دائویی متعارف قرار داشتند و سازمان آن‌ها شبیه سازمان مذهب‌های التقاطی و جمعیت‌های سرّی نوین بود. با این که جمعیت‌های سرّی قرن‌ها با سنت دائویی تماس سازمانی نداشته‌اند، ولی باورها، اعمال، و نمادهای مذهبی آن‌ها شامل برخی عنصرهای دائویی نظیر: آداب پذیرش، پرستش خدایان دائویی، استفاده از مدیوم [احضار روح]، استفاده از طلسم و تعویذ برای آسیب‌ناپذیری است. این تاثیرها هم مستقیم و هم از راه دین مردمی به آن‌ها رسیده است.

نفوذ

آیین دائو و فرهنگ چین:

یاری‌های دائویی به علم چین:

روش‌های فیزیولوژیک دائویی فی‌نفسه هیچ خصلت عبادی ندارند. آن‌ها همان دغدغه‌های پزشکان را دارند: حفظ سلامتی و طولانی کردن عمر فیزیکی. پزشکی از حدود سدهٔ اول میلادی به طور مستقل گسترش یافت، ولی شفادهندگان و متخصصان باور درمانی بر دانش پزشکی افزودند.

کهن‌ترین کتاب پزشکی باقی‌مانده، هوانگ دی نِی جینگ[1]، یا «کلاسیک اسرارآمیز امپراتور زرد» (سده سوم پیش از میلاد؟)، به عنوان تعالیم یک استاد آسمانی افسانه‌ای، خطاب به امپراتور زرد معرفی می‌شود.

تجربه‌های با مواد معدنی،گیاهی و حیوانی که تا حدی ملهم از علم تغذیه دائویی و جستجو برای اکسیر زندگی است، به ۵۲ فصل راهنمای دارویی انجامید که بِن ـ تسائو گانگ ـ مو[2] یا «راهنمای بزرگ دارویی» (سده‌ی شانزدهم) نامیده شد.

این توجه به علم، بازتاب تاکید دائویی بر مشاهده و تجربه مستقیم ماهیت چیزها، در برابر اتکاء کنفوسیوسی بر صلاحیت سنت شمرده می‌شود. ژوانگ ـ ذی اعلام کرد که: سنت می‌گوید برای دوران گذشته چه

---

1. Huang Ti nei Ching 2. Pen - ts'ao kang - mu

چیز خوب بود و نه آن که چه چیز برای زمان حاضر خوب است.

راز کارآیی دائویی پیروی از طبیعت چیزها است؛ این به معنای تجربه کردن علمی نیست؛ بلکه بیشتر حساسیت و مهارتی است که با «تمرکز دقیق بر دائوی جاری در تمام انواع چیزهای طبیعی» به دست می آید. این دانش و مهارت را نمی‌توان منتقل کرد؛ بلکه آن چیزی است که پیران هنگام مرگ با خود می‌برند (ژوانگ ـ ذی). انگاره‌ی آن، مهارت صنعتکارانی است که پیروان دائو در قصه‌های بی‌شمار خود درباره چرخ‌سازان، سنگ تراشان، رام کنندگان حیوانات، و نوازندگان موسیقی مورد تحسین قرار می‌دادند.

با اینکه پیروان دائو، درک شهودی ماده و مهارت کار با آن را ستایش می‌کردند، ولی طبیعت را به معنای غربی مورد مشاهده قرار نمی‌دادند، و از روی نفرت از چیزهای مصنوعی، تکنولوژی را طرد می‌کردند. هر فکر یا کشف جدید در چین، در قالب عبارتی نظیر: «آن‌چه در واقع منظور استادان قدیم بود» ارایه می‌شد. این راه و رسم کشف دوباره، بررسی تکامل تفکر علمی را مشکل می‌سازد. پیشرفت‌هایی را در طول سالیان (مثلاً در کیمیاگری) می‌توان مشاهده کرد ولی یاری دائویی به علم چین ممکن است کم‌تر از آن باشد که تاکنون تصور شده است.

تصویرپردازی دائویی:

آثار نوشته‌ی دائویی، چنان غنا و تنوعی را به نمایش می‌گذارد که دانشمندان طبعاً گرایش پیدا می‌کنند تا در جستجوی آن شیوه‌های بیان

نمادین باشند که دراین تنوع تاریخی به عنوان نقطه‌های وحدت عمل می‌کرد. هیچ تصویری در تمام مرحله‌های آیین دائو، بنیادی‌تر از کودک نیست. دائو ـ ده جینگ، نزدیکی کودک به دائو را در آزادی از تأثّرهای خارجی‌اش می‌ستاید، و ژوانگ ـ ذی موجودات معنوی را که از هوا و شبنم تغذیه می‌کنند دارای چهره کودکان توصیف می‌کند. به این ترتیب، بسیاری از ارواح، هم‌درونی و هم آسمانی، در سیستم راز ورزانه، شبیه کودک تازه تولد یافته وصف می‌شوند؛ در حالی که فناناپذیرانی که به دید می‌آیند، با اینکه صدها ساله‌اند، در منتهای جوانی ظاهر می‌شوند. تصویر دیرپای دیگر، کوه‌ها و غارها هستند. آن‌هادر متن‌های کهن‌تر حضور دارند و با معنی‌های ویژهٔ ضمنی به آثار بعدی منتقل می‌شوند. کوه‌ها به عنوان محل ملاقات آسمان و زمین، خدایان و انسان‌ها، استاد و شاگرد (مثل قبل در ژوانگ ـ ذی)، گسترش روبه پایین وسیعی به خود می‌گیرند. زیر کوه‌ها، «غار ـ آسمان‌ها»ی بزرگِ (دونگ ـ تیَن)[1] آیین دائوی راز ورزانه قرار دارند، که مقامات فناناپذیر پرشماری آن‌ها را پر کرده است. به این ترتیب، مثلاً، در حالی که مائوشَن از نظر کافران فقط چهارصدمتر ارتفاع دارد، نومرید می‌داند که غارهای نورانی آن هزاران متر در زمین فرومی‌روند و نور در مکاشفه دائویی همه جا هست: ارواح و بهشت‌ها به طور یکسان با درخششی که در دنیای انسان‌ها ناشناخته است. می‌تابند.

---

1. tung - t'ien

تأثیر در ادبیات غیرمذهبی:

در دورهٔ دولت‌های جنگاور و آغاز دورهٔ هان، آیین دائو دیگر خود را در آثار سایر مکتب‌ها ظاهر ساخته بود. هم نقل قول مستقیم و هم تقلید آشکار، فراوان بود. سراسر ادبیات بعدی چین پر است از نقل قول از دائو ـ ده جینگ و ژوانگ ـ ذی، و نیز یادکرد سبک و مضمون آن‌ها. نوشته‌های دائویی رازورزانه نیز برای ادیبان جاذبه بسیاری داشت. واکنش آنان، از فقط ذکر نام مشهورترین فناناپذیران تا آثار کاملی که مستقیماً از متن‌ها و اعمال دائویی خاصی الهام می‌گرفت، می‌توانست تغییر کند. چه بسا شاعرانی که از جستجوی واقعی یا استعاری خود در پی فناناپذیران یا گیاهان تعالی بخش گزارش کرده‌اند و یا تلاش‌های خود را در تهیه یک اکسیر شرح داده‌اند. شمار معینی از اصطلاح‌های فنی، معیار گزینش الفاظ شاعرانه شد. نوشته‌های وحی شدهٔ مائوشَن، بزرگترین تأثیر را برنوشته‌های غیرمذهبی داشت. کتاب زندگی کمال یافتگان، به عنوان اثری با ظرافت‌های ادبی بسیار، الهامبخش مستقیم داستان بسیار مشهوری شد، زندگی خصوصی امپراتور وو از سلسله هان (هان وو دی نِی ـ ژوان؛ اواخر سدهٔ ششم)[1] که با عبارت‌های بسیار لطیف دیدار یک الهه، ملکه مادر باختر، را از امپراتور شرح می‌دهد. این اثر، به نوبه خود، به توسعه داستان‌های عاشقانه دورهٔ تانک، کمک تعیین کننده‌ای کرد. گزارش‌های ادبی از اعجازهای شگفت‌انگیز نیز به شدت از شرح زندگی

1. Han wu Ti nei - chuan

و وضع طبیعی مائوشَن مایه گرفت. تاثیر مائوشَن بر شعر دوره تانگ اهمیت کم‌تری نداشت. اشاره‌های دقیق به ادبیات این فرقه در شعرهای آن دوره فراوان است و در عین حال بسیاری از بزرگترین شاعران، نظیر لی‌بو[1]، رسماً در سازمان مائوشَن پذیرفته شدند. با افزایش آگاهی بر این تاثیرها، دانشمندان با پرسش جالبِ امکان وجود سرچشمه‌های مذهبی برای تمام انواع ادبیات چین روبرو می‌شوند.

تأثیر بر هنرهای تجسّمی:

شماری از کتاب‌های کهن چینی که از نظر معنوی جالب‌اند، مدعی‌اند که از نقش‌های دیواری معبدهای محلی الهام گرفته‌اند. حدیث مشابهی به کتاب زندگی فناناپذیران منسوب است، که گفته می‌شود از یک اثر تصویری به نام سیمای فناناپذیران شکل گرفته است. همان‌گونه که اشاره شد، فناناپذیران در گوی‌های بلورین ظاهر می‌شدند. اجسام ظاهر کننده دیگر با قدیمی‌ترین آثار نوشته‌ی دائویی رازورزانه رابطهٔ نزدیک داشتند. از زمان‌های قدیم، برای کمک به شناسایی مواد معدنی و گیاهان مقدس،به ویژه قارچ‌ها، کتاب‌های راهنمای تصویری وجود داشتند. یکی از نمونه‌های بعدی چنین آثاری در کانون دائویی یافت می‌شود. این جنبهٔ عملی تأثیر دائویی منجر به آن شد که چین به زودی دارای نقشه‌های گیاهی و کانی شناختی در سطح عالی فنی شود. در خوش‌نویسی نیز

---

1. Li po

پیروان دائو به زودی عالی‌ترین معیارها را برقرار کردند. یکی از بزرگترین خوشنویسان، وانگ شی - ژی[1] (۳۶۱ - ۳۰۳) از پیروان راه استادان آسمانی، و یکی از مشهورترین آثار او نسخه‌برداری از کتاب دربار زرد بود. کارآیی طلسم‌ها، به ویژه بستگی به دقت حرکت‌های قلمی داشت که آن‌ها را می‌آفرید. نگارگری، عرصه دیگری بود که پیروان دائو در آن سرآمد بودند. نقاش نام‌آور چین، گو کای - ژی[2]، یک دائویی عمل کننده به فرایض، رساله‌ای شامل راهنمایی‌هایی برای نقاشی صحنه‌ای از زندگی نخستین استاد آسمانی، ژانگ دائو - لینگ[3] باقی گذاشت. آثار بسیاری درباره مضمون‌های دائویی که در زمان خود مشهور بوده و اینک از بین رفته‌اند، به سایر استادان بزرگ قدیمی نسبت داده شده است. برخی از این آثار ممکن است برای استفاده در مراسم عبادی به وجود آمده باشند و نقاشی‌های مذهبی مجمع خدایان دائویی هنوز هم تولید می‌شود. کتاب‌های مقدس دائویی با دستورهاشان برای تجسم مقامات معنوی، شامل جزئیات لباس و لوازم، کتاب راهنمای همیشگی نقاشان است و بالاخره، زبان آیین دائوی غیرمذهبی به عنوان واژه‌نامهٔ پایه‌ی زیباشناسی چین، ناگزیر، به خدمت گرفته شد. در نتیجه، هنرمندان غیرمذهبی بسیاری کوشیدند دریافت‌های خود را از «خودجوشی طبیعی» و «روح دره» ژوانگ - ذی و لائو - ذی بیان کنند. در این جا آیین دائو بسط باز هم خلاق‌تری یافت و تلاش‌های این نقاشان در نقاشی‌های

1. Wang . Hsi - Chih   2. Ku K'ai - Chih   3. Chang Tao- ling

باشکوه منظره تجسّم پیدا کرد که دارای حداکثر ویژگی‌های چینی به حساب می‌آیند.

آیین دائو و دین‌های دیگر:

آیین کنفوسیوس و آیین بودا:

آیین کنفوسیوس در فکرِ جامعه و مسئولیت‌های اجتماعی پیروان خود است؛ آیین دائو بر طبیعت و آن چه در انسان، طبیعی و خودجوش است، تاکید می‌کند. این دو سنت، «در جامعه» و «ورا جامعه»، یک دیگر را متعادل و کامل می‌کنند. این تعریف کلاسیک در مورد آیین کنفوسیوس متعارف دوران هان عموماً درست است؛ ولی برخی از جنبه‌های تفکر کنفوسیوسی را مورد غفلت قرار می‌دهد؛ نظیر تامل در ای جینگ که از کلاسیک‌های کنفوسیوسی شمرده می‌شود و تفسیرهای پیش گویانه و راز ورزانه (چَن ـ وِی)[1] بر کلاسیک‌ها. تا آنجاکه به‌آیین دائو مربوط می‌شود. این تعریف، از تفکر اجتماعی فیلسوفان آیین دائو و جنبه‌های سیاسی مذهب دائویی غفلت می‌ورزد. به آیین بودای چینی نه‌هم‌چون یک مذهب هندی چینی شده، بلکه به عنوان شکوفه‌های درخت مذهب‌های چینی نگریسته شده است که با تکانه‌های هندی شکوفا شده و خصلت چینی خود را در اساس حفظ کرده است.

نخستین اشاره به آیین بودا در چین (۶۵ میلادی) در یک زمینه

---

1. Ch'an - wei

دائویی رخ می‌دهد، در دربار یک عضو خانواده سلطنتی که به خاطر دل‌بستگی‌اش به نظریه‌های هوانگ ـ لائو شهرت داشت. این دین هندی در ابتدا یک نوعِ خارجی آیین دائو تلقی می‌شد. متن‌هایی که در دورهٔ هان برای ترجمه انتخاب شده بود، با قواعد رفتار و روش‌های نگرشی، اشتغال ذهن دائویی گروندگان آغازین را آشکار می‌کند. مترجمان اولیه، عبارات دائویی را به عنوان معادل‌های اصطلاحات فنی بودایی به کار گرفتند. به این ترتیب، بودا،در نیل به روشنی (بُدی)[1] با «نیل به دائو» توصیف شد؛ و «نه ـ عمل» (وو ـ وِی) برای افاده معنای نیروانه (حالت سعادت بودایی) به کار رفت؛ و قدیسان بودایی (اَرْهَت) فناناپذیران کمال یافته (ژِن ـ جِن) شدند. در ۱۶۶ میلادی امپراتور هان، مراسم قربانی مشترک برای لائو ـ ذی و بودا به اجرا درآورد. نخستین اشاره به این تصور که لائو ـ ذی، پس از ناپدیدشدن در غرب، بودا شد در این دوره اتفاق افتاد. این نظریه داستان دراز و متنوعی پیدا کرد. این نظریه، مدعی بود که آیین بودا شکل کم عیارتر آیین دائو است که لائو ـ ذی آن را به عنوان مهاری برای طبیعت خشن و عادات شریرانه «وحشیان غرب» طراحی کرده است و در ذات خود برای چین نامناسب است. نظریه دیگری حتی می‌گفت که لائو ـ ذی با تحمیل بی‌همسری بر رهروان (روحانیان) بودایی، قصد انقراض نسل خارجیان را داشت. تقریباً در ۳۰۰ میلادی دانشمند

---

1. Bodhi

دائویی وانگ فواو[1] کتاب «کلاسیک تغییر کیش بربرها» (هواَ هو جینگ)[2] را تصنیف کرد که در سده‌های بعد تغییر و بسط یافت تا گسترش‌های جدید را در ادامه بحث دربرگیرد. با این که هیچ شاهدی در دست نیست که سازمان، ادبیات، یا آداب آغازین دائویی به طریقی وام دار آیین بودا باشد، ولی در سده چهارم تاثیر مشخص بودایی بر شکل ادبی نوشته‌های مقدس و بیان فلسفی برجسته‌ترین استادان دائویی مشهود بود.

ولی روند تاثیر و تأثّر، روندی دوجانبه بود؛ آیین دائو به واسطهٔ نفوذ یک دین خارجی از وسعت بخشی دامنهٔ تفکر، برخوردار شد و آیین بودا به عنوان بخشی از سازگار سازی خود با شرایط چین تن به «دائویی شدن» نسبی داد. کمک بودایی به ویژه در گسترش مفهوم‌های زندگی پس از مرگ چشمگیر است. ایده‌های برزخ بودایی جالب‌ترین تاثیر را نه تنها بر آیین دائو بلکه به ویژه بر مذهب مردمی چین داشت. ترکیب نهایی آیین دائو و آیین بودا در سطح عمیق‌تری در سنت چَن (ذِن ژاپنی؛ از سده هفتم به بعد) تحقق پذیرفت که تناقض‌های عرفان دائویی باستانی با آن پیوند خورد. به همین شکل، هدف نیل به روشنی در طول یک زندگی، ونه در پایان رشتهٔ بی‌پایانی از وجودهای آینده، با هدف فناناپذیری دائویی مذهبی به عنوان اوج زندگی حاضر همسنگ بود.

آیین بودای چَن تاثیر ژرفی بر آیین کنفوسیوسی نو،نوزایی فلسفهٔ کنفوسیوسی در دوره سونگ (۱۲۷۹ ـ ۹۶۰)، گذاشت، که به چینی

---

1. Wang Fou 2. Hua hu Ching

«یادگیری دائـو» (دائـو شـوئه)[1] نـامیده مـی‌شود. در ایـن حـرکت، آیـین کنفوسیوس ورای دغدغه برای جامعه،بعد جهانی کسب کرد. تفکر نـو - کنفوسیوسی اغلب به همان اندازه دائویی بـه نـظر مـی‌آید کـه فـلسفه و ادبیات به اصطلاح نو ـ دائویی، کنفوسیوسی به نظر می‌رسد.

از همان زمانِ سلسله تانگ، نشانه‌های التقاط «سه مذهب» (سَن جیائو) وجود دارد، که در چین دورهٔ سونگ و مینگ حرکتی مردمی شد. آمیزه‌ای از اخلاقیات کنفوسیوسی، سیستم ثواب‌های دائـویی و مـفهوم بودایی تناسخ از سری «کتاب‌های درباره خوبی» (شَن ـ شو) کتابی چون گَن یینگ پیَن[2] را به وجود آورد («رسالهٔ کوتاه درباره اعمال و عقوبت‌ها»). مکتب «سه مذهب» توسط اغلب کنفوسیوسی‌ها و بودائیان رد شد، ولی در محفل‌های دائویی حمایت گسترده‌ای کسب کرد. بسیاری از استادان دائویی آن دوران، لِی دَن و سایر روش‌های پرورش درونی را به شاگردان خود انتقال می‌دادند و در همان حال، اخلاق‌گرایی «سه مذهب» را برای غریبه‌ها موعظه می‌کردند.

دین‌های دیگر آسیایی:

شباهت‌های آیین دائو با مذهب‌های دیگر آسیایی زیاد است. اگر بین مذهب‌های رستگاری جهانی نظیر آیین بودا و اسلام و مـذهب‌های قدیمی‌تر و وابسته‌تر به فرهنگ، نظیر شینتوی ژاپنی و آیین هندو، تفاوت

---

1. Tao Hsūeh 2. Kan ying p'ien

قایل شویم، بی تردید آیین دائو به گروه دوم تعلق دارد.

این واقعیت که هیچ گزارشی از شینتو، پیش از تاریخ رواج خط چینی در دست نیست، تشخیص بین شباهت‌ها و تاثیرهای دائویی بر مشخصه‌های شینتو را دشوار می‌کند. مشخصه‌هایی نظیر پرستش کوه‌های مقدس، نمایش روح انسان به عنوان یک پرنده، رقص‌های پرنده، ارایهٔ دنیای مردگان به عنوان کشور بهشتی فناناپذیران، و مفهوم نیروی حیاتی (تَمَه،[1] در اشیاء و انسان). شینتو مانند آیین دائو مذهب جامعه روستایی است.

هرگز تلاشی برای ترویج رسمی دین دائویی در ژاپن به عمل نیامد، ولی، در دوره‌های مختلف، گزیده‌ای بدون نظم از باورها و رسوم دائویی اختیار شده و به دربار، معبدها، و مردم ژاپن منتقل شده است. گزارش‌های سده هفتم، شامل نشانه‌هایی از آیین دائو است که به خاطر ادعای جادوگرانه‌اش مورد قدردانی قرار گرفته است. احتمالاً «استادان یین و یانگ» (اومیو ـ جی)،[2] طبقه‌ای از پیشگویان خبره در ای چینگ، طالع بینی چینی و علوم غیبی، که در دوره هیان (سده هفتم تا دوازدهم) در دربار اهمیت یافتند، بانی رواج شیوه‌های دائویی نظیر مناسک شبانه گِنگ ـ شِن[3] (کوشین[4] ژاپنی) و برگزاری تابوهای ارشادی (کاتاتاگایه)[5] بودند.

در سده هشتم، در دربار، مناظره‌هایی درباره آیین بودا و فلسفه

---

1. Tama 2. Ommyo - ji 3. Keng - Shen 4. Koshin 5. Katatagae

لائو ـ ذی و ژوانگ ـ ذی برگزار می‌شد. بائو ـ پو ـ ذی [۱] شناخته شده بود، و کوبو دای شی، بنیان گذار آیین بودای شینگون، درباره روش‌های فیزیولوژیک دائویی و باور به فناناپذیران گزارشی داد (در ۷۰۹). مرتاضان بودایی (شینگون و تندای)، شفادهندگان دوره‌گرد و گوشه‌گیران کوه مشهور به یامابوشی [۲] در روش‌های خود برای افزایش طول عمر (پرهیز از غلات و غیره) و فنون معجزه‌گری (جن گیری، رقص شمشیر) و اشیای (گوی‌های بلورین، طلسم‌ها) خود که باید از طریق عنصرهای راز ورزانه شینگون به آن‌ها رسیده باشد، احتمالاً به آیین دائو از همه نزدیک‌تر شدند. عرفان دائویی با نفوذ در دو مکتب ذِن چینی: لین ـ جی [۳] (رینزای) [۴] و تسائو ـ دونگ [۵] (سوتو) [۶]، که در سده‌های دوازدهم و سیزدهم در ژاپن رواج یافتند و هنوز فعال‌اند، به حیات خود ادامه می‌دهد. رساله‌های مختصر اخلاق دائویی مردم پسند در دورهٔ توکوگاوا چاپ و به وسعت پخش می‌شد. دانش نوین ژاپنی درباره آیین دائو (دوکیو) [۷] مقام والایی در جهان دارد.

عرفان و دین‌های غربی:

شباهت عرفان در تمام مذهب‌ها دلالت بر آن دارد که فقط یک راه درونی وجود دارد، که تجربهٔ آن در محیط‌های فرهنگی و مذهبی مربوط،

1. Pao - p'u - tzu 2. Yamabushi 3. lin Chi 4. Rinzai
5. Ts'ao - tung 6. Soto 7. Dokyo

به بیان‌های گوناگون درمی‌آید.

تصور لائو ـ ذی از «یک» که فقط وحدت آغازین نیست؛ بلکه وحدتی است که زیربنای تمام پدیده‌هاست؛ نقطه‌ای که در آن، تمام متضادها آشتی می‌کنند، توسط عارفانی از غرب نظیر فلوطین فیلسوف یونانی سده سوم میلادی و نیکولاس اهل کوسا[1] فیلسوف سده پانزدهم فرانسه بیان شده است.

آیین دائو، مانند تمام شکل‌های دیگر عرفان شرقی، با روش‌های آگاهانه ذهن و جسم که برای القای خلسه و دست رسی به تجربه عرفانی طرح‌ریزی شده است، خود را از عرفان غربی متمایز می‌سازد. روش‌های تعلیم «نشستن در فراموشی» شبیه به «کر بودن نسبت به فراخوان‌های حواس و متوجه یک نقطه ساختن قوّه درک روح» فلوطین، و نیز حالت عارف سده شانزدهم اسپانیا، تِرِسا اهل اویلا[2] است که معتقد بود «روح نسبت به خداوند کاملاً بیدار، ولی نسبت به چیزهای این جهان و نسبت به خود در خواب کامل است». توصیف‌های به طور شگفت‌آور جدّی و انتزاعی لائو ـ ذی از وحدت شُکرآور با دائو، مقایسه شده است با «صحرای بی‌صدای ذات الهی» عارف سده‌های میانه آلمان مایستر اِکِه‌هارتس[3]، و وحدت جوهر روح شاگردش هاینریش سوسو[4] با «جوهر هیچ چیزیّت». یک نمونه از روش‌های فیزیولوژیک غربی، هِسی

1. Nicholas of Cusa 2. Teresa of Avila 3. Meister Echeharts
4. Heinrich suso

کاست‌ها[1] هستند، فرقه‌ای ازعرفان متعارف یونانی در کوه آتوس[2] در سده چهاردهم که تمرین‌های تنفسی و تمرکز بر اندام‌های داخلی را جهت آماده شدن برای «عبادت عیسی» ی ذهنی به کار می‌بردند.

آیین دائو در دوران نوین:

پناهگاه اصلی آیین دائو در سده بیستم تایوان است. استقرار آن در این جزیره، بدون تردید هم زمان است با مهاجرت بزرگ از استان فوکیَن[3] در سرزمین اصلی چین درسده‌های هفدهم و هجدهم. ولی این مذهب، از زمان شصت و سومین استاد آسمانی، ژانگ اِن ـ بو[4] که از سال ۱۹۴۹ به این جزیره پناهنده شده، نیروی تازه‌ای یافته است. در تایوان هنوز می‌توان آیین دائو را در وضعیت سنتی آن، متمایز از مذهب مردمی که آن را احاطه کرده است، مشاهده کرد. روحانیان دائویی وراثتی (به تایوانی: سای ـ گونگ)[5] به نام «سیاه سران» (وو تواو)[6]، از رنگ سربندشان، از جن‌گیران (فاشی) یا از «قرمزسران» (هونگ ـ تواو)[7] فرقه‌های خلسه‌ای، آشکارا متمایزند. مناسک طولانی آنان هنوز برگزار می‌شود و اینک بیش‌تر با نام جیائو «نذر» مشهور است تا نام قرون وسطایی ژاپنی «عقب‌نشینی». مراسم وِردخوانی شکل گسترش یافتهٔ دوران سونگ است و هنوزِ عناصری را در خود حفظ کرده است که می‌توان تا فرقهٔ ژانگ دائو ـ لینگ

---

1. Hesy Chast 2. Athos 3. Fukien 4. Chang En - po
5. Sai - kong 6. Wat'ou 7. Hungt'ou

رد آن‌ها را پی‌گیری کرد. این مذهب از سال ۱۹۶۰ در تایوان با فعالیت‌های بسیاری که در معبد و قرارگاه بازسازی انجام گرفته نوسازی شده است. ولی برجسته‌ترین واقعهٔ تاریخ آیین دائو شاید پذیرش ک.م. شیپر[1]، دانشمند هلندی باشد که در ۱۹۶۴ به عنوان روحانی دائویی انتخاب شد. پژوهش‌های منظم و بکر او در آیین دائو ممکن است انقلابی در دانش عالمانه درباره این آیین پدید آورد و گسترش زیادی در آینده در غرب کسب کند.

1. K.M. Schipper.

بودا و آیین بودا

مقدمه:

آیین بودا، دین و فلسفه‌ای تمام ـ آسیایی است که در حیات معنوی، فرهنگی، و اجتماعی دنیای شرق نقش مهمی ایفا کرده و در سده بیستم به غرب گسترش یافته است. این رساله، آیین بودا را از سرچشمه‌های آن در آموزش‌های بودا گُتَمه[1] تا بسط آن به مکتب‌ها، فرقه‌ها و شاخه‌های منطقه‌ای گوناگون، مورد بررسی قرار می‌دهد.

مبانی آیین بودا

زمینه فرهنگی:

آیین بودا از اواخر سده ششم پیش از میلاد تا اوایل سده چهارم پیش از میلاد در شمال شرقی هندوستان پدید آمد. این دوران، تحول‌های وسیع اجتماعی و فعالیت‌های شدید مذهبی را دربرمی‌گیرد. در مورد تاریخ تولد و مرگ بودا بین دانشمندان اختلاف‌نظر وجود دارد. بیشتر

---

1. Buddha Gautama

دانشمندان اروپایی، آمریکایی و هندی معتقدند که بودای تاریخی از حدود ۵۶۳ تا ۴۸۳ پیش از میلاد می‌زیسته است. بسیاری دیگر، به ویژه ژاپنی‌ها، اعتقاد دارند که وی صد سال پس از این تاریخ (از حدود ۴۴۸ تا ۳۶۸ پیش از میلاد) زندگی کرده است.

در آن زمان در هندوستان، کسان بسیاری از تشریفات ظاهری مراسم قربانی و مناسک عبادی برهمنی (کاست عالی هندو) خرسند نبودند. در شمال غربی هندوستان مرتاضانی بودند که می‌کوشیدند از وداها (متن‌های مقدس آیین هندو) فراتر روند. در آثار نوشته شده حاصل از این حرکت، اوپَه‌نیشَدها[1]، تأکیدهای تازه‌ای را بر ترک خان‌ومان و آگاهی‌های شهودی می‌توان یافت. امّا شمال شرق هندوستان که کم‌تر زیر تأثیر آریایی‌ها، که اصول اعتقادی و مناسک دین ودایی هند را گسترش می‌دادند، قرار داشت، خاستگاه فرقه‌های بدعت‌گذار بی‌شماری شد. در این خطه، جامعه از طریق شکست وحدت قومی و گسترش خرده پادشاهی‌های متعدد دست خوش ناآرامی شد. از نظر مذهبی این دوره، دوران شک، آشفتگی و آزمایشگری بود. در این ناحیه، فرقه‌ای از سَمکیه[2] ابتدایی (مکتبی از آیین هندو که توسط کَپِلَه[3] پایه‌گذاری شد) کاملاً ریشه دوانیده بود. فرقه‌های جدید، فراوان شدند از جمله انواع گوناگون شک پیشگان، اتم باوران، ماتریالیست‌ها، عرف‌ستیزان (مخالفان رسم‌ها و قاعده‌ها). در میان مهم‌ترین فرقه‌هایی که در زمان بودا ظهور

---

1. Upanishad 2. Samkhya 3. Capila

کردند، اَجیوَکَه[1] که بر فرمانروایی سرنوشت، و جَیْنَه[2] که بر نیاز به رهاسازی روح از ماده تاکید می‌کرد، وجود داشتند. گرچه جینه‌ها مانند بودائیان اغلب ملحد تلقی می‌شدند، ولی اعتقادات آنان در واقع پیچیدگی بیش‌تری داشت. آجیوکه‌ها و جینه‌ها بر خلاف بودائیان آغازین، معتقد به ثبات عنصرهایی بودند که جهان را تشکیل می‌داد و به وجود روح باور داشتند.

با وجود این تنوع گیج کننده جامعه‌های مذهبی، بسیاری از آن‌ها دارای واژگان مشترکی بودند: نیروانه (آزادی والا)، اتمن[3] (خود یا روح)، یوگه (اتحاد، وحدت)، کرمه[4] (زنجیر علّی)، تَتاگَتَه[5] (چنین رفته، چنین رسیده، واصل، انسان کامل)، بودا (به روشنی رسیده، بیدار شده)، سَنساره یا سَمساره[6] (شدن جاودانه، تکرار جاودانه)، وذَمَّه[7] (آیین، قانون) و اغلب بر پایه اعمال یوگَه قرار داشتند. بنابر سنت، بودا خود یک یوگی - یعنی مرتاضی معجزه‌گر - بود.

آیین بودا، مانند بسیاری از فرقه‌های دیگر که در آن زمان در شمال شرقی هند رشد یافتند، با حضور معلمی پرجاذبه، با آیینی که این معلم اشاعه می‌داد، و با انجمنی از مریدان که اغلب از عضوهای ترک‌خان‌ومان گفته و هواداران عادی بودند، تشکیل شد. در مورد آیین بودا این الگو مبنای تری‌رَتنَه[8] شد: «سه گوهر» بودا (معلم)، دَرمَه[9] آیین، سَنگه[10]

---

1. Ajivika 2. Jaina 3. Atman 4. Karma 5. Tathagata
6. Samsara 7. Dhamna 8. Triratna 9. Dharma 10. Sangha

(انجمن) که بوداییان به طور سنتی به آن پناه جسته‌اند.

آیین بودا طی سده‌های پس از مرگ بنیان گذار آن در دو جهت گسترش یافت. یکی، که معمولاً گروندگان امروزین آن را تیره‌واده[1] می‌نامند، به آنچه که سنت راستین آیین بودا تلقی می‌شد وفادار ماند. دیگری را پیروان آن مهایانه[2] نامیده‌اند که به معنای «ارابه رستگاری برای افراد بیشتر مردم» است. پیروان مهایانه، تیره‌واده را هینَه‌یانَه[3]، «ارابه محدود برای افراد کم‌تری از مردم»، می‌نامند (یا به اختصار: ارابه بزرگ و ارابه کوچک).

آیین بودا طی گسترش خود، بر جریان‌های فکری و مذهبی سایر کشورها اثر گذاشت. در پاسخ به آرمان‌های مذهبی گوناگون انجمن‌های بودایی متنوع، قانون خشک کَرمَه تعدیل شد و تأکیدهای تازه‌ای بر اثر بخشی مناسک و اعمال مذهبی مختلف در آن گنجانده‌شد. سرانجام، حرکتی در هندوستان توسعه یافت به نام وَجْرَیانه[4] یا آیین اسرارآمیز بودا که هدف آن دست‌رسی سریع‌تر به رهایی بود. این حرکت، زیر تأثیر جریان‌های فراگیر باطن‌گرایی و سحر و جادویی آن زمان قرار گرفت.

با وجود تمام گفتگوها درباره این دو راه رستگاری -ـ تدریجی و فوری -ـ و شیوه‌های متنوع تعبیر مفهوم‌های کلیدی مهایانه‌ای شونیَتا[5] «تهی» و عنصر جان، اصول اخلاقی اساساً یکسان ماند. سازمان‌های مذهبی زیر تأثیر موقعیت‌های گوناگون تاریخی آسیب دیدند؛ ولی

---

1. Theravada 2. Mahayana 3. Hinayana 4. Vajrayana 5. Sunyata

ساختار اصلی دست‌نخورده باقی ماند. بودا،معلم اصلی، همواره به عنوان روشنگر حقیقت بودایی شناخته می‌شد. در نظریه‌های بعدی، موعظه‌های وی فقط آن‌هایی نیستند که به نخستین پیروان خود ارایه کرده است، او تجلّی‌های بی‌شماری پیدا می‌کند که همه آن‌ها نمودارهای واقعیتی یگانه و تغییرناپذیرند و بر قطعیت «تهی» و نسبیت تمام جلوه‌ها تأکید می‌ورزند.

با وجود این فراز و نشیب‌ها، آیین بودا اصول اساسی خود را نفی نکرد. در عوض آن‌ها را مورد تعبیر و تفسیر، تامّل، و جمع‌بندی دوباره قرار داد و آثار نوشته عظیمی پدید آورد. از جملهٔ این آثار تی‌پیتکه پالی[1] («سه‌سبد»؛ مجموعه‌های آموزش‌های بودا) و تفسیرهای آن است که پیروان سنت تیره‌واده آن‌ها را حفظ کردند. این آثار بسیاری از سوتر[2]ه‌ها و تنتره[3]ها را نیز در برمی‌گیرد که پیروان سنت‌های مهایانه و آیین تنتره‌ای بودا آن‌ها را همراه با شرح و تفسیرهای آن با نام بودا وَچانه[4] «کلام بودا» می‌شناسند. در نتیجه، از نخستین موعظه بودا در سَرنات[5] تا آخرین اشتقاق‌ها، تداوم بی‌چون‌وچرایی وجود دارد –گسترش یا دگردیسی، حول یک هسته مرکزی –که به موجب آن، آیین بودا از دین‌های دیگر متمایز می‌شود.

---

1. Pali Tipit 2. Sutra 3. Tantra 4. Buddhavacana 5. Sarnath

زندگی بودا گُتَمَه:

بودا در لغت به معنای «بیدار شده» یا «روشن شده» است و اسم خاص نیست بلکه بیش‌تر مثل مسیح، یک لقب است. بنابراین، یا باید گفت «بودا» یا «بودایی»، «یک بودا» (به علت وجود این باور که درآینده بوداهای بی‌شماری خواهند بود، آن‌چنان که در گذشته نیز بوده‌اند). بودایی که به جهان حاضر تعلق دارد در قبیله گُتَمَه (پالی: Gotama ؛ سنکریت: Gautama) متولد شد. وقتی کلمهٔ بودا به تنهایی به‌کار می‌رود، معمولاً مراد بودای گتمه است.

بنابر تقریباً تمام سنت‌های بودایی، بودا پیش از تولد در هیئت گتمه، بارها به دنیا آمده و زندگی کرده است. شرح حال این وجودهای پیشین، در داستان‌هایی به نام جاتکَه[1] آورده شده که در هنر بودایی و آموزش و پرورش بودایی نقش مهمی ایفا کرده‌اند و نیز اکثر بودائیان اذعان دارند که زندگی بودا در آموزش‌ها و خاکستر بازمانده از جسد او ادامه یافته است. به هر حال، شرح زیر بر زندگی «تاریخی» بودا از تولد تا مرگ وی، که هشتاد سالی پس از تولد رخ داده است، تکیه دارد. روایت زندگی‌نامه حاضر بر مبنای «سه‌سبد» که دانشمندان آن را نخستین ضبط موجود خطابه‌های بودا می‌شناسند، و بر تفسیرهای بعدی پالی، قرار گرفته است. سبک و شیوه نگارش این متن‌های کهن، که در این شرح حال از آن پیروی شده است، زندگی این آموزگار مورد تقدیس را، گاهی

1. Jataka

نمادین، گاهی افسانه‌ای و همواره زنده و گویا به تحریر می‌کشد.

درست همان‌گونه که دانشمندان مسیحی و دیگر دانشمندان غرب‌گرا زمانی به شدت در جستجوی مسیح تاریخی بوده‌اند، برخی شرق‌شناسان جستجوی محققانه‌ای درباره بودای تاریخی به عمل آورده‌اند؛ حال آنکه بودائیان خود هرگز در پی آن نبوده و هرگز به این امر به عنوان یک مسئله تاریخی توجه و علاقه‌ای نداشته‌اند. این شرح حال بر «گتمه به روشنی رسیده» آن طور که متن‌های مقدس بودائیان و آن‌چنان که افسانه‌های مربوط به او، آموزش‌های او و کارهای او حکایت می‌کنند، متمرکز شده است.

تولد و آغاز زندگی:

بودا در سده ششم یا پنجم پیش از میلاد در پادشاه‌نشین سَکیَه[1] در مرز فعلی نپال و هندوستان پا به جهان گذاشت. بودا پسر سودُّودَنَه[2] شاه و مهامایا ملکه و بنابراین، از یک خاندان کتیّه[3] (یعنی: کاست جنگجویان یا طبقه فرمانروایان) بود.

ولی داستان زندگی بودا با شرح خوابی که مادر او در شب قبل از تولدش دیده بود، آغاز می‌شود: فیل زیبایی به سفیدی سیم از پهلوی مادر به رحم او وارد شد. برهمنان (روحانیان و دایی) در تعبیر این خواب گفتند پسری به دنیا می‌آید که یا فرمانروای جهان خواهد شد؛ یا بودا. ملکه با

---

1. Sakya 2. Soddodana 3. Kattiya

ملتزمان خود در ماه دهم بارداری، کَپِلَه‌وتّو[1] پایتخت پادشاهی سَکیَه را به قصد دیدار پدر و مادر ترک گفت و رهسپار دِیوَدَهَه[2] شد. از گردشگاهی به نام لومبنی[3] که از آنِ هر دو شهر بود می‌گذشت؛ در مکانی که با پرده محصور شده بود، در شب نیمه ماه وِیسَکه[4] (ماه مه) بودا را به دنیا آورد. جای تولد بودا اکنون رومینیدی[5] نامیده می‌شود و در درون خاک نپال قرار دارد و ستون یادبودی که به یاد این واقعه توسط اشوکه امپراتور بودایی هندوستان در سده سوم پیش از میلاد برپا شده، هنوز پابرجاست.

اَسِته[6] فرزانه (کالَه دِیولَه[7] هم نامیده می‌شود) که معلم و مشاور مذهبی شاه بود، با شنیدن خبر تولد بودا بی‌درنگ به دیدار نوزاد رفت و از نشانه‌های مبارک بدن کودک دریافت که روزی یک بودا خواهد شد. به وجد آمد و خندید؛ ولی از آنجا که بسیار پیر بود می‌دانست که آن قدر زنده نخواهد ماند که در آینده شاهد روشنگری او باشد؛ بنابراین، غمگین شد و گریست. سودّودَنَه از مشاهده این احساسات دوگانه، از خطری که کودک را در آینده تهدید می‌کرد، بیم‌ناک شد. ولی اَسِتَه توضیح داد که چرا ابتدا خندان و سپس گریان شده است و شاه را نسبت به آینده کودک مطمئن ساخت. و سپس هم شاه و هم حکیم ـ هر دو ـ کودک را سجده کردند.

روز پنجم تولد او، برای مراسم نامگذاری ۱۰۸ برهمن دعوت

---

1. Kapilavattu 2. Devadaha 3. Lumbini 4. Vesaka 5. Ruminidei
6. Asita 7. Kala Devala

شدند که هشت تن از آنان در تعبیر نشانه‌های مادرزادی خبره بودند. از این هشت خبره، هفت تن پیشگویی کردند: اگر طفل در خانه بماند، فرمانروای جهان خواهد شد و اگر ترک خانه کند، بودا خواهد شد. ولی کُندنَّه[1]، جوان‌ترین این هشت خبره، پیشگویی کرد که او قطعاً بودا خواهد شد. بعدها همین کُندنَّه از ملازمان بودا و یکی از پنج مرید نخستین وی گردید. کودک را سِدَّتَه[2] (سنسکریت: سِدّارتَه[3]) به معنای «کسی که مقصود او انجام یافته» است نام نهادند.

در هفتمین روز تولد، مادرش درگذشت و خواهر او مهاپجاپَتی گُتَمی[4]، همسر دوم سودّودَنَه کودک را بزرگ کرد.

در تفسیرهای باستانی، واقعه پرمعنایی از کودکی بودا به ثبت رسیده است: روزی سِدَّتَه را به جشن شخم‌زنی ایالت بردند که بنابه رسم سَکیه، شاه با وزیرانش و کشاورزان ساده در آن شرکت می‌کردند. پسر را با پرستارانش در چادری زیر یک درخت جَمبو[5] گذاشتند. پرستاران جذب مراسم جشن شدند و کودک را در چادر تنها رها کردند و پی تفریح خود رفتند. در بازگشت، او را در حالی یافتند که چهار زانو نشسته و به خلسه (پالی: جَنَه[6]؛ سنسکریت: دیَنَه[7]) فرورفته است. بی‌درنگ شاه را خبر کردند و او پسر کوچک خود را در حالت یوگه یافت. با مشاهده این پالت، برای بار دوم کودک را سجده کرد.

---

1. Kondanna 2. Siddhattha 3. Siddhartha 4. Mahapajapati Gotami
5. Jambu 6. Jhane 7. Dhyana

سال‌ها بعد، بودا در یکی از خطبه‌های خود (مها سَچّکَه سوتَّه[1]) «خطابه بزرگ به سچکّه» از پالی مَجّمه نِکایه[2]، به اختصار دستیابی به نخستین جَنَه‌ی خود را در زیر درخت جمبو یادآور شد.

شاهزاده جوان در ناز و نعمت بزرگ می‌شد و پدر که همواره نگران آن بود که بنابر پیشگویی برهمنان، پسرش خانه را ترک گوید و مرتاض پرسه‌گردی شود، به هرگونه تلاشی دست می‌زد تا او را به زندگی دنیوی سوق دهد. بنابر انگوتَّرَه نِکایَه[3] («مجموعه گفتارهای تدریجی بودا»)، نقل کرده‌اند که بعدها بودا درباره پرورش خود گفته است:

ای رهروان! مرا در ناز و نعمت پرورش دادند، در ناز و نعمت بسیار پرورش دادند، در ناز و نعمت بیش از اندازه پرورش دادند. در منزل پدرم، فقط به خاطر من برکه‌هایی پر از نیلوفر درست کرده بودند، یکی با نیلوفرهای کبود، یکی با نیلوفرهای قرمز و دیگری سفید

... دستار من از کاسی[4] بود، از کاسی نیم‌تنه‌ام، سر داریم و ردایم

... من سه قصر داشتم: یکی برای زمستان، یکی برای تابستان و یکی برای فصل باران

... در قصر فصل باران، طی چهار ماه بارندگی، فقط زنان رامشگر مرا سرگرم می‌کردند و من از قصر به زیر نمی‌آمدم.

---

1. Maha - Saccaka - Sutta 2. Pali Majjima Nikaya 3. Anguttara Nikaya
4. kasi

سِدَّتَه در شانزده سالگی با عموزاده خود ازدواج کرد؛ شاهزاده خانمی به نام یَسودَرَه[1] که اوهم شانزده ساله بود. با این که سودوَّدنَهَ با فراهم آوردن تجمل و رفاه، تمام تلاش خود را به کار می‌بست تا سِدَتَّه را خشنود سازد، افکار شاهزاده جوان پیوسته جای دیگری بود و علاقه‌های دیگری ذهن او را مشغول می‌داشت.

چهار نشانه:

زندگی شاهزاده سِدَتَّه در ۲۹ سالگی وارد مرحله تازه‌ای شد. یک روز که با ارابه‌ران خود از قصر خارج شده بود، «پیر فرتوت خمیده پشت و تأثر انگیزی را دید که سال‌های جوانی را مدت‌ها پیش پشت سرگذاشته بود، بر عصایی تکیه داده تلو خوران گام برمی‌داشت». شاهزاده خطاب به ارابه‌ران پرسید این مرد را چه پیش آمده است. ارابه‌ران پاسخ داد: پیر شده است و همه کس در معرض پیری است. شاهزاده که از این منظره آشفته شده بود، به قصر بازگشت و به فکر فرورفت. روز دیگر که باز همراه ارابه‌ران خود از قصر بیرون آمده بود، «مرد رنجوری را دید که از پادرافتاده، به مدفوع خود آلوده گشته بود». ارابه‌ران که سِدَّتَه را آشفته یافت، توضیح داد که این مرد بیمار است و همه کس در معرض بیماری است. روز سوم، شاهزاده جسد بی‌جانی را دید و باز ارابه‌ران درصدد توضیح برآمد. و سرانجام، سدّته مرد سرتراشیده‌ای را دید که ردای

---

1. yasodhara

زردی به تن داشت. شاهزاده که تحت تاثیر منش آرام این مرد قرار گرفته بود، تصمیم گرفت که ترک خانه گوید و در جستجوی راز این آرامِش در عین بی‌نوایی، جهان را زیر پا گذارد.

پس از برخورد با این مرتاض زردجامه، سِدَّتَه در راه بازگشت به قصر، خبر تولد پسر خود را دریافت کرد و او را راهوله[1] یعنی «قید» یا «بند» نام گذاشت.

ترک بزرگ:

شاهزاده با دریافت خبر تولد پسرش، تصمیم به کاری گرفت که به نام ترک بزرگ شناخته شده است: ترک زندگی شاهانه و مرتاض پرسه‌گردی شدن. در نیمه‌های شب از خواب برخاست، به چَهَنَّه[2] ارابه‌ران و ملازم خود دستور داد که کَنتَکَه[3] اسب محبوبش را زین کند و خود برای آخرین دیدار با همسر و فرزندشان به اتاق خواب رفت. از ترس این که همسرش را که حتماً سد راهش می‌شد، بیدار نسازد، به اتاق وارد نشد و با خود اندیشید که روزی دوباره برای دیدار آنان خواهد آمد.

در آن شب، سِدَّتَه به همراه چَهَنَّه، شهر کپله‌وتّو را ترک گفت. با فرارسیدن بامداد از رود اَنومَه[4] گذشت. سپس تمام زیورهای خود را به جهنّه داد و به هیئت مرتاضان درآمد و چَهَنَّه و کَنتَکه را به نزد پدر بازگرداند.

1. Rahula 2. Channa 3. Kanthaka 4. Anoma

گتمه به سان یک مرتاض، راهی جنوب شد؛ جایی که مراکز تربیت معنوی در آن رونق داشت و به راجه گَهَه (راجگیری امروز) پایتخت پادشاهی مَگَدَه رسید.[1]

بَم بَساره پادشاه مگده، زیر تاثیر زیبایی و شخصیت آرام این مرتاض غریبه قرار گرفت و هنگامی که او در پای تپه‌ای نشسته بود، به دیدارش شتافت. وقتی شاه دریافت که مرتاض قبلاً شاهزاده‌ای بوده است، همه‌گونه وسایل آسایش را به او عرضه کرد و پیشنهاد کرد که نزد وی بماند و در فرمانروایی با او شریک شود. گتمه پیشنهاد شاه را نپذیرفت و گفت به آنچه ترک گفته است، دیگر نیازی ندارد و در جستجوی حقیقت است. سپس بم‌بساره[2] درخواست کرد که وقتی گتمه به روشنی رسید، به دیدار راجه‌گهه باز گردد و او این درخواست را پذیرفت.

جستجوی حقیقت:

گتمه راجه گهه را ترک کرد و در پی معلم‌هایی گشت که او را به حقیقت رهنمون شوند. بودا در چندین خطابه، از این معلم‌ها نام برده است. او نخست به آلارَه کالامَه[3]، فرزانه‌ای نام‌آور، روی آورد و خواست خود را در پیروی از روش او بیان داشت. آلاره شادمانه، گتمه را به شاگردی پذیرفت. گتمه تمامی کیش آلاره را بررسی کرد و به سرعت بر

---

1. Rajagaha 2. Bimbisara 3. Alara Kalama

آن تسلط یافت و سپس از او پرسید که استاد، خود تا چه حد این تعالیم را درک کرده است. آلاره پاسخ داد به «سپهر هیچ ـ چیز» دست یافته است. گتمه خود به زودی به این حال رازگونه دست یافت. آلاره اذعان کرد که این حال عالی‌ترین چیزی است که او می‌تواند آموزش دهد و اعلام کرد که گتمه و خود او اینک از هر نظر برابرند، در دانش، در عمل، و در دستیابی به حال، و این مرتاض سکیه‌ای را دعوت کرد که همراه با او، جمع شاگردان او را هدایت کند. بعدها گتمه از این موقعیت در یک سوتّه[1] سخن گفت: «به این طریق آلاره کالامه، معلم من، مرا، شاگرد خود را، همتراز خود قرار داد و مرا به عالی‌ترین افتخارها مفتخر ساخت». ولی گتمه با دستیابی به حال «سپهر هیچ – چیز»، با اینکه حال رازگونه بسیار والایی بود: راضی نشد. او در طلب حقیقت مطلق بود: نیروانه‌! و بنابراین آلاره کالامه را ترک گفت.

سپس به اودّکَه رامَه‌پوتّه[2]، معلم بزرگ دیگر، روی‌آورد که به وی دستیابی به «سپهر نه ادراک و نه نه – ادراک» را آموخت؛ حال رازگونه‌ای که برتر از «سپهر هیچ – چیز» بود. ولی گتمه به این هم راضی نشد و به جستجوی خود در طلب حقیقت ادامه داد. گتمه، طی سیر خود در کشور مگده به دهکده‌ای به نام سینانِگمه[3] نزدیک اوروویِلا[4] رسید و بنابر گفته خود او آنجا را «سرزمینی زیبا، بیشه‌زاری دوست‌داشتنی و رود مصفّایی با پایاب دلپذیر، با دهکده‌ای نزدیک برای تأمین نیازها» یافت. در آنجا

---

1. Sutta 2. Uddaka Ramaputta 3. Senanigama 4. Uruvela

گروهی مرکب از پنج مرتاض به او پیوستند که کندنّه، برهمنی که در مراسم روز نامگذاری پیش‌بینی کرده بود که سِدتّه کوچک به طور قطع، روزی یک بودا خواهد شد، نیز جزء آنان بود.

کوشش واقعی گتمه در جستجوی حقیقت، در ناحیه اطراف اورو وِیلا نزدیک گَیَه[1] کنونی آغاز شد. در اینجا نزدیک به شش سال، ریاضت‌های گوناگون و کفّ نفس مفرطی را به کار بست. این ریاضت‌ها در چندین خطابه که به خود بودا نسبت داده شد، به طور زنده‌ای شرح داده شده است (مثلاً در مجَّمَه نکایه[2]). عبارت‌های زیر از این متن کهن، چگونگی حال و روز او را و آن چه بر وی گذشته است، شرح می‌دهد:

به علت تغذیه بسیار کم، دست و پای من به شکل گیاه خزنده پژمرده‌ای درآمده بود؛ با مفصل‌های گره‌خورده؛ کپل‌هایم مانند سم گاو میش شده بود؛ ستون فقراتم به صورت رشته‌ای از مهره‌ها و دنده‌هایم به شکل تیرهای سقف زهوار دررفته‌ای بیرون زده بود؛ مردمک چشمانم در چشم‌خانهٔ گود افتاده، مثل آبی بود که در عمق چاه برق می‌زند؛ کاسه سرم مانند کدوی نرسیده‌ای بود که از بوته جدا شده و در باد و آفتاب چروک و پلاسیده شده باشد؛ پوست شکمم به پشتم چسبیده بود؛ به وقت قضای حاجت در جا با صورت به زمین می‌افتادم؛ وقتی دست به اندام‌های خود می‌کشیدم موهای ریشه سوخته از تنم

1. Gaya 2. Majjima Nikaya

فرومی‌ریخت.

بسیاری از شمایل‌های بعدی، بودا را در این حالت زار و نحیف به تصویر می‌کشند.

در اثر این ریاضت‌های سخت جسمی، گتمه چنان ضعیف شد که یک بار از هوش رفت و بعضی او را مرده پنداشتند. از همین تجربه‌ها دریافت که چنین ریاضت‌هایی نمی‌تواند او را به مقصود برساند؛ بنابراین روش زندگی خود را تغییر داد و دوباره به خوردن غذای مناسب پرداخت. پنج‌تن مصاحبان او که ایمان زیادی به او داشتند، با امتناع وی از ریاضت مفرط، از او ناامید شدند و با نفرت او را ترک کردند. به این ترتیب، گتمه در اوروویلا تنها ماند، سلامت خود را بازیافت و راه خود را به سوی بیداری دنبال کرد.

بیداری بزرگ:

یک روز صبح، گتمه که زیر درخت انجیر معابد نشسته بود، ظرف شیر و برنجی را که سوجاتا[1] دختر مالک دهکده سینانگه به او پیش‌کش کرد، پذیرفت. این آخرین غذایی بود که پیش از روشنی صرف کرد. روز را در بیشه درختان سال[2] گذراند و شب هنگام به زیر درخت انجیر هندی، که اینک به درخت بُدی[3] یا بو[4] مشهور است، رفت و چهار زانو نشست و مصمم شد که بدون دستیابی به روشنی از جا برنخیزد.

---

1. Sujata 2. Sal 3. Bodhi 4. Bo

در اینجا عظیم‌ترین کوشش گتمه آغاز شد. ماره[1]، شیطان و اغواگری که فرمانروای جهان شهوت‌هاست، مصمم به شکست او و جلوگیری از دستیابی او به بیداری، با سپاهیان اهریمنی هولناک خود به او نزدیک شد. ولی گتمه بدون حرکت به تفکر نشست و فقط ده پارمیتایی[2] (کمال، فضیلت بزرگ) که طی زندگی‌های بی‌شمار گذشته، به عنوان بُدی سَتّوَه[3] (بودای آینده) و برای نیل به آزادی، آن‌ها را به کمال رسانده بود، از او حمایت می‌کردند (همه بُدی ستّوه‌ها [یعنی کسانی که آرزوی بودا شدن دارند] باید طی زندگی‌های بی‌شمار خود، این ده پارمتا را به کمال برسانند: سخاوت، وظیفه، ترک خان و مان، شناسایی، مردانگی، بردباری، حقیقت، پایداری، مهر، یکسان‌دلی). به این ترتیب، ماره شکست خورد و با سپاه‌های ارواح پلید خود پا به فرار گذاشت.

نبرد با ماره در متن‌های کهن بودایی به طرز زنده‌ای توصیف شده و در نقاشی‌های دیواری معبدهای بودایی به تصویر کشیده شده است. در پدَانَه سوتّه[4] (گفتاری درباره کوشش) از پالی سوتّه نِپاتَه[5]، یکی از متن‌های نخستین، بودا می‌گوید که به هنگام ریاضت در کنار رود نِیرَه نِجَرَه[6] در اورو ویلا، ماره به او نزدیک شد و این سخنان را بر زبان راند: «شما زار و نحیف شده‌اید، رنگتان پریده است. شما نزدیک به مرگ هستید. زندگی کنید، قربان، زندگی بهتر است. اعمال ستایش‌آمیز انجام دهید. فایده

---

1. Mara 2. Paramita 3. Bodhisattava 4. Padhanasutta
5. Pali Sutta Nipata 6. Neranijara

مبارزه و تلاش چیست؟» گتمه پس از چند کلمه مقدماتی پاسخ داد:

میل به لذت، اولین سپاه تست؛ دومین، بیزاری از زندگی والاست؛ سومین، تشنگی و گرسنگی است؛ چهارمین، هوی و هوس است؛ پنجمین، سستی و رخوت است؛ ششمین، ترس و بزدلی است؛ هفتمین، شک است؛ هشتمین، دورویی و خودرایی است؛ نهمین، کسب منفعت، تحسین و تمجید، افتخار، شکوه و جلال دروغین است؛ دهمین، ستایش از خود و تحقیر دیگران است. ماره، این‌ها سپاهیان تو هستند. هیچ انسان سست عنصری نمی‌تواند بر آن‌ها غلبه کند، در عین حال، تنها با چیرگی بر آن‌هاست که شخص به سعادت دست می‌یابد. من ترا به چالش می‌خوانم. ننگ بر من اگر شکست یابم. مرگ در نبرد برایم بهتر است تا زندگی با شکست.

ماره دستخوش اندوه شد و ناپدید گشت.

گتمه با شکست ماره، شب را در زیر درخت به تفکر عمیق گذراند. در پاس نخست شب، به شناسایی وجودهای پیشین خود رسید. در پاس دوم شب «چشم آسمانی فرابشری»، توان بینش مرگ و تولد دوباره موجودات، را به دست آورد. در بازپسین پاس شب، اندیشه خود را متوجه معرفت بر نابودی تمام رنج‌ها و آلودگی‌ها ساخت و به چهار حقیقت عالی دست یافت. به عبارتی که به خود بودا نسبت داده شده است: «جان من آزاد شد... غفلت از میان رفت، آگاهی پدید آمد، ظلمت زایل شد، نور دمید.»

به این ترتیب، گتمه در ۳۵ سالگی به روشنی یا بیداری دست یافت و در شب نیمه ماه ویسَکَه (ماه مه)، در جایی که امروز بُدگَیَه[۱] (سنسکریت: بوداگَیَه[۲]) نامیده می‌شود، بودای والا شد.

ژرف‌نگری در حقیقت:

بودا پس از بیداری، چند هفته‌ای را (پنج یا هفت هفته بنابر روایت‌های مختلف) در اورو ویلا گذارند جنبه‌های مختلف ذمّه را که درک کرده بود، مورد تعمق قرار داد؛ به ویژه مهم‌ترین و مشکل‌ترین آن‌ها، نظریه رابطه‌های علّی را که به ایجاد به هم بسته یا تکوین مشروط (پَتیچّه سَموپاده[۳]) مشهور است. این نظریه، تمام چیزها را نسبی و به هم وابسته می‌انگارد و می‌آموزد که هیچ جوهر یا ذات ازلی، جاودانه، بلاتغییر، دایمی، یا مطلق مثل روح، خود، من، در درون آدمی یا بیرون از آن، وجود ندارد.

روایت شده است که بودا، چهار هفته پس از بیداری، در حالی که زیر درخت انجیر معابد نشسته بود، با خود اندیشیده است: «من به حقیقتی ژرف پی‌برده‌ام که نظاره آن دشوار، فهم آن سخت... و برای خردمندان قابل درک است. آنان که مغلوب شهوت‌اند و توده ظلمت آنان را فراگرفته است نمی‌توانند این حقیقت را که خلاف معمول، والا، عمیق، رمزآمیز و گریزنده و دشواریاب است، نظاره کنند.»

---

1. Bodh Gaya 2. buddha Gaya 3. Paticca Samuppada

بودا با چنین فکرهایی در سر، نسبت به آشکار ساختن حقیقتی که تازه دریافته بود، دچار تردید می‌شود. در اینجا، بنابرسنت، برهمن سَهَم پَتی[1] پا درمیانی می‌کند تا بودا را متقاعد سازد که وظیفه خود را به عنوان یک معلم بپذیرد. این خدای برهمنی، تصویر برکه نیلوفر را پیش روی او قرار می‌دهد: در یک برکهٔ نیلوفر، نیلوفرهایی هستند که هنوز در زیر آب قرار دارند، نیلوفرهای دیگری هستند که فقط تا سطح آب بالا آمده‌اند؛ و باز نیلوفرهایی هستند که بر بالای سطح آب قرار گرفته‌اند و آب با آن‌ها تماسی ندارد. به همین طریق، مردم در این جهان در سطح‌های مختلف رشد قرار دارند. بودا که به این ترتیب، به چالش کشیده شده بود، تصمیم گرفت بینشی را که بدان دست یافته بود آشکار سازد.

در آغاز با مشکل انتخاب نخستین کسانی که می‌بایست موعظه او را بشنوند روبرو شد. ابتدا به فکر دو معلم خود افتاد، آلاره کالامه و اودَکه رامه پوتّه، ولی اینان در آن زمان مرده بودند. سپس به فکر پنج مصاحبی افتاد که او را ترک کرده بودند و اینک در ایسی‌پَتَنَه[2] نزدیک بارانَسی[3] (بنارس[4]، وارانِسی[5] کنونی) اقامت داشتند و تصمیم گرفت که به آنجا برود.

در دیدار با این پنج مرتاض، بودا به آنان گفت که اینک او یک اَرْهَت[6]، یک «مرد کامل» (پالی: اَرَهَت[7])، یک «مرد کاملاً روشن شده»

---

1. Sahampati 2. Isipatana 3. Baranasi 4. Benares 5. Varanesi
6. Arhat 7. Arahat

(سَـــمّاسَمبودَّه[1]) است و «بـــی‌مرگی» (اَمَـتَه[2]) را درک کـرده است و می‌خواهد ذَمَّه را به آنان بیاموزد. آنان به او پاسخ دادند:

ولی، پدر روحانی گـتمه،! شـما کـه بـا آن هـمه سـلوک، آن هـمه ریاضت، به این دانستگی والا دست نیافتید. چگونه اکنون که در رفاه به سر می‌برید، اکـنون کـه کـوشش را رهـا کـرده‌ایـد و بـه زنـدگی آسـوده بازگشته‌اید، می‌توانید آن را درک کنید؟

بودا منکر آن شد که کـوشش را رهـا کـرده و بـه زنـدگی آسـوده بازگشته است. دوباره از آنان خواست به او گوش فرادهند، و آنان سخن خود را تکرار کردند.

سپس بودا از آنان پرسید: «آیا می‌پذیرید که پیش از این من هرگز چنین چیزی را بر زبـان نـیاورده‌ام؟» آنـان تـحت تأثیر چـنین صـراحـتی قرارگرفتند و پی بردند که تا چه حد جدی و صادق است. آنـان مـتقاعد شدند که او به آن‌چه می‌گوید، رسیده است و او را «پدر روحانی گـتمه» خطاب نکردند، بلکه نظر خود را نسبت به او تغییر دادند و به او پـاسخ دادند: «سرورا! بر زبان نیاورده‌اید.» سپس بودا، در ایسی پـتنه کـه ایـنک سَرنات[3] نامیده می‌شود، نخستین موعظه خود را به آنان عرضه کرد که به ذَمَّه چکَّپَوتّاناسوتَّه[4] («گفتار درباره به گردش درآوردن چرخ حـقیقت») مشهور است. یک استوپه کهن (بنایی که بازمانده یک جسد مذهبی را در

---

1. Samma Sambuddha 2. Amata 3. Sarnati

4. Dhammacakkappavattana

خود دارد) هنوز نشانه محلّی است که ظاهراً این واقعه در آن رخ داده است.

جوهر این سوتّه به قرار زیر است: کسی که ترک خانه گفته و قدم پیش نهاده است نباید از این دوکرانه، یعنی خودکامگی و خودآزاری، پیروی کند. تَتاگته («او که چنین رسیده است»؛ یعنی بودا) از این دوکرانه روگردانده، راه میانه را که به دانستگی، بینش، بیداری، نیروانه می‌انجامد، کشف کرده است.

این راه میانه، به راه هشتگانه عالی مشهور است و تشکیل می‌شود از: شناخت درست و راست، اندیشه درست و راست، گفتار درست و راست، کردار درست و راست، زیست درست و راست، کوشش درست و راست، دانستگی درست و راست، و یکسان دلی درست و راست. نخستین حقیقت عالی آن است که هستی انسان دوگّه[1] است، پر از کشمکش، ناخشنودی، دریغ و رنج. دومین حقیت عالی آن است که این به علت خواسته‌های خودخواهانه آدمی است؛ یعنی میل و طلب یا تنها[2]، «تشنگی». سومین حقیقت عالی آن است که برای آدمی نجات، رهایی، و آزادی از تمام این‌ها وجود دارد که نیروانه است. چهارمین حقیقت عالی، راه هشتگانه عالی، راه دست‌یابی به این رهایی است.

بنیاد نهادن انجمن:

---

1. Dukkha 2. Tanha

در پایان این گفتار، او این پنج مرتاض، نخستین پیروان بودا، را به عنوان بیکوّ[1] (رهرو = روحانی بودایی) پذیرفت و آنان نخستین عضوهای انجمن شدند. چند روز بعد اَنَتّا لکّنه – سوتّه[2] به دنبال سوته پیشین آمد که به نظریه نه – خود می‌پردازد و در نتیجه‌ی آن هر پنج رهرو ارهت («کامل شده») می‌شوند.

بودا حدود سه ماه در ناحیه وارانَسی / بنارس به سر برد. در این مدت، جوان ثروتمند متنفذ و مهمی به نام یَسَه[3] جزء پیروان او شد و به انجمن پیوست. پدر و مادر این جوان به همراه همسر سابقش نیز به آیین او گرویدند. آنان اولین مریدان غیرروحانی بودند که در «سه گوهر» بودا، آیین و انجمن پناه گرفتند. سپس چهار دوست نزدیک یَسَه، او را سرمشق قرار دادند و به انجمن پیوستند. شور و شوق این حرکت جدید، چنان کششی ایجاد کرد که پنجاه تن از دوستان آنان نیز در انجمن به آنان پیوستند. تمامی این پنجاه تن طی دوره مقتضی ارهت شدند و بودا به زودی دارای شصت مرید به کمال رسیده شد.

بودا خطاب به این گروه، سخنان زیر را ایراد کرد و آنان را در پی انتشار پیام صلح، هم دردی، و خردمندی خود در جهان، روانه ساخت:

ای رهروان! من از همه قیدها، هم خدایی و هم انسانی، رها شده‌ام. شما نیز از همه قیدها، هم خدایی و هم انسانی، رها شده‌اید. به خاطر خیر و صلاح مردم بسیار، به خاطر شادی مردم

---

1. Bikkhu 2. Anatta lakkhana - sutta 3. Yasa

بسیار، از سر همدردی با جهان، ای رهروان! در جهان پراکنده شوید. دوتن به یک راه نروید [یعنی: به جهت‌های مختلف بروید.]، آیین را که آغاز آن نیک، میان آن نیک، و انجام آن نیک است، آشکار کنید. کسانی هستند که ذمّه را خواهند فهمید. من، نیز، به او رَوویلا خواهم رفت تا ذمّه را آشکار کنم.

شصت مرید در جهت‌های گوناگون پراکنده شدند تا آموزش‌های بودا را منتشر کنند. خود بودا عازم اوروویلا شد. در راه، سی جوان را پیرو آیین ساخت که به انجمن پیوستند. در ناحیه اوروویلا، سه مرتاض مرشد را همراه با شمار بسیاری از مریدان آنان پیرو آیین ساخت. بودا «موعظه آتش» (ادیتّه‌پری‌یانه[1]) مشهور را برای این سه مرتاض، که پیش از آن به «گیسو بافته‌ها» (جَتیلَه)[2] شهرت داشتند، ایراد کرد که می‌گوید تمام هستی آدمی، در آتش شهوت، آتش کینه و آتش فریب است.

بودا در وفای به عهد خود، دیدار از شاه بم‌بساره پس از بیداری، از اوروویلا به راجه‌گهه پایتخت مگده رفت. مردم بسیاری از جمله شاه به او گرویدند. شاه باغ خود وِیلو وَنَه[3] را به عنوان جایی برای برپایی انجمن به بودا و آیین او بخشید. در این دیدار، واقعه بسیار مهمی رخ داد که آثار دامنه‌داری داشت: ساری پوتّه[4] و مَگّل لانه[5]، دومرتاض برهمنی که بعد رئیس شاگردان او شدند، به آیین پیوستند. ساری‌پوتّهٔ ابتدا از اَسَّجی[6]،

1. Adittapariyana 2. Jatila 3. Veluvana 4. Sariputta 5. Magollana
6. Assaji

یکی از شصت مرید اصلی، خبر بودا و آموزش جدید او را شنید. به درخواست پدر، بودا با شمار زیادی از مریدانش به کپله‌وتّو رفت. او که در آن شهر به عنوان شاهزاده، با شکوه و جلال زندگی کرده بود، خانه به خانه، به دریوزگی غذا رفت. پدرش شاه سودّودَنَه از این امر غمگین و آشفته خاطر شد؛ ولی با آگاهی از این که این کار، رسم تمام بوداهاست، آن مقدس و مریدانش را برای صرف غذا به قصر هدایت کرد.

تمام بانوان درباری برای ادای احترام به نزد او رفتند؛ به جز همسر پیشین اویَسودَرَه. او از رفتن خودداری کرد و گفت اگر آن مقدس، فضیلتی در من سراغ می‌داشت، خود به نزد من می‌آمد و آن وقت من او را پرستش می‌کردم. بودا با دو رئیس شاگردانش و شاه برای دیدار او به اقامتگاهش رفت. او بر پای بودا افتاد، با دستانش مچ پای او را گرفت و سر بر پای او نهاد.

پدر بودا، خاله‌اش مهاپجاپتی، یسودره و سکیه‌ای‌های پرشماری (که هم قبیله‌ای گتمه بودند) پیرو او شدند. روز بعد او برادر ناتنی خود نَندَه[1] و چند روز بعد پسر خود، هوله را به آیین درآورد. تمام این‌ها شاه سال‌خورده را چنان رنجیده خاطر ساخت که از بودا خواست مقرر سازد هیچ پسری را بدون رضایت پدر و مادرش به آیین نپذیرند. از این‌رو این قاعده تدوین شد و انجمن به پیروی از آن ادامه می‌دهد.

---

1. Nanda

اناتَپینْدَکَه[1] صرّاف سَوَتّی[2] (سَرواستی[3] امروزین)، پایتخت پادشاهی کُسَلَه[4] با بودا در راجه گهه دیدار کرده و عمیقاً شیفته او شده بود. او آن مقدس را به شهر خود دعوت کرد. در آنجا معبد جِیتَوَنَه[5] مشهور را برای او ساخت. این معبد در سَوَّتی عملاً مرکز فعالیت‌های بودا شد. او بیشتر وقت خود را در اینجا می‌گذارند و بیشتر خطابه‌های خود را در اینجا ایراد می‌کرد. بودا و آموزش جدید او آن‌قدر محبوب شد که تقریباً در تمام شهرهای مهم درّه گنگ، برای او و انجمن او معابدی ساخته شد و شمار پیروانش در میان تمام طبقه‌های مردم به سرعت افزایش یافت.

انجمن زنان رهرو، بیکّونی سَنگَه[6]، پس از برخی تردیدها برپا گردید. آننده[7] عموزاده بودا، رئیس بعدی ملازمان و ملازم دائمی‌اش، از جانب زنان از استاد درخواست کرد. خاله‌ی خود بودا، مهاپَجاپَتی گُتمی و دوستان او نخستین زنانی بودند که به انجمن پیوستند.

عضوهای برخی فرقه‌های معاند که به موقعیت و محبوبیت بودا رشک می‌ورزیدند، بسیار کوشیدند تا او را بدنام کنند.

دِیوَدَتَّه،[8] یکی از عموزاده‌های بودا، مردی جاه‌طلب و حیله‌گر و توانا، از روزهای نخست رقیب او بود. او نیز به انجمن پیوست؛ ولی هرگز صمیمانه به استاد دل نبست. او نزد برخی از مردم محبوبیت و نفوذی

---

1. Anathapindika 2. Savatti 3. Sharvasti 4. Kosala 5. Jetavana
6. Bikkhunisangha 7. Ananda 8. Devadatta

یافت و حدود هشت سال پیش از مرگ بودا به این فکر افتاد که جانشین بودا شود و به او پیشنهاد کرد از آن جا که استاد به سال‌های پیری نزدیک می‌شود، رهبری انجمن را به او واگذار کند. این پیشنهاد رد شد. بودا اظهار داشت که او رهبری انجمن را به هیچ کس واگذار نمی‌کند؛ حتی به ساری‌پوتّه یا مگّل لانه. بلکه انجمن باید طبق اصول آزادیخواهانه اداره شود. اساسنامه آن باید طبق وِنَیه[1] («روش») باشد، قاعده‌هایی که بودا خود برای هدایت زندگی مادی و معنوی مرد و زن رهرو و برای تنظیم ساختار و فعالیت‌های انجمن وضع کرده بود.

دِیوَدَتّه پس از اینکه بدین گونه با بی‌اعتنایی روبرو شد، سوگند خورد که انتقام بگیرد. او سه طرح زیرکانه برای کشتن بودا به اجرا گذاشت که هر سه شکست خورد. سپس کوشید در انجمن، تفرقه ایجاد کند و با همراه ساختن گروهی از رهروان تازه پیوسته، انجمن جدایی تأسیس کند. ولی ساری پوتّه و مگل لانه، همه کسانی را که فریب دِیودَتّه را خورده بودند، به بازگشت به سوی استاد ترغیب کردند. پس از این روی‌داد، دیودته سخت بیمار شد و پس از حدود نه ماه بیماری درگذشت.

مرگ بودا:

پس از اینکه بودا پیروان آگاه و منضبطی تربیت کرد و رسالتش به انجام رسید، در هشتاد سالگی با گروهی از رهروان به واپسین سفر خود از

1. Vinaya

راجه‌گهه به شمال پرداخت. او طبق معمول بدون شتاب از شهرها و دیه‌ها می‌گذشت، در راه، مردم را تعلیم می‌داد و هر جا که میل داشت، توقف می‌کرد.

پس از مدتی به وِیسالی[1]، پایتخت لَچّاوی[2] رسید. بودا آن فصل باران را نه در باغ ویسالی که اَنْبَه پالی[3]، روسپی مشهور شهر به تازگی به او بخشیده بود، بلکه در دهکده‌ای نزدیک به نام بِیلُووَه[4] گذراند. در آنجا به سختی بیمار شد. ولی اندیشید که سزانیست بدون آماده ساختن مریدانش، که برای او عزیز بودند، بمیرد. بنابراین، با شجاعت و عزم راسخ، تمام دردها را تحمل کرد، بر بیماری چیره شد و بهبود یافت. ولی تندرستی او هنوز مطلوب نبود.

پس از بهبود، آننده دل‌بسته‌ترین ملازم او، به نزد استاد محبوبش شتافت و گفت:

سرورا من در سلامت آن مقدس خدمت کرده‌ام، در بیماری او خدمت کرده‌ام؛ ولی با دیدن ناتوانی او آسمان در نظرم تیره و تار شد و قوای ذهنی‌ام دیگر روشنی نداشت. با این همه یک تسلّای کوچک وجود داشت: می‌اندیشیدم که آن مقدس تا دستورهایی درباره انجمن از خود باقی نگذارد، رحلت نخواهد کرد.

بودا سرشار از شور و احساس پاسخ داد:

ای آننده! انجمن از من چه انتظاری دارد؟ ذَمّه را بی‌آن که

1. Vesali 2. Lacchavi 3. Anbapali 4. Beluva

تمایزی بین خاص و عـام بگـذارم، آشکـار سـاختم. در مـورد حقیقت، تتاگته «مشت بسته یک معلم»، (اچاریه مـوتّی)[1]، کـه چیزی را پنهان می‌کند، ندارد. ای آننده! اگر کسی باشد که فکر کند انجمن را باید هدایت کند و انجمن باید به او متکی باشد، حتماً بگذار احکام خود را در میان نهد. ولی تتاگته این نـظر را ندارد. پس چرا باید دستورهایی درباره انجمن بدهد. ای آننده! من اینک پیرم... هشتاد ساله، همان‌طور که ارابه فرسوده را باید به زور تعمیر برپا داشت، به نظرم می‌رسد که تن تتاگته را فقط با تعمیر می‌توان سرپاداشت. بنابراین، ای آننده! خودتان مـاوای خود را بسازید، پناه خود را خودتان بسازید، نه هیچ‌کس دیگر؛ ذمّه را ماوای خود بسازید، پناه خود را خودتان بسازید، نه هیچ کس دیگر؛ ذمّه را ماوای خود بسازید، ذمّه پناه شما، نه هیچ چیز دیگر پناه شما.

سپس بودا به آننده گفت که تصمیم گرفته است سه ماه دیگر بمیرد و از او خواست تمام رهروانی را که در آن زمان نزدیک ویسالی اقامت داشتند، در تالار مهاوَنَه[2] گردآورد. بودا در این دیدار، به رهروان توصیه کرد که از آن چه که او به آنان آموخته است پیروی کنند و آن را برای خیر و صلاح مردم بسیار، از سر همدردی با جهانیان همه جا انتشار دهند. سپس اعلام کرد که تصمیم گرفته است پس از سه ماه بمیرد.

---

1. Acariyamutti 2. Mahavana

بودا هنگام ترک ویسالی، به شهری که در فرصت‌های بسیار در آن اقامت گزیده بود، چشم دوخت و گفت: «ای آننده! این آخرین باری است که تتاگته به ویسالی می‌نگرد. بیا، آننده، برویم.»

بودا در چندین دهکده و شهر توقف کرد و در نهایت به پاوا[1] رسید و در باغ چونده‌ی زرگر، که از پیش از مریدان صمیم او بود، اقامت گزید. به دعوت چونده، بودا و رهروان برای صرف غذا به منزل او رفتند. چونده، افزون بر خوراک‌های لذیذ گوناگون، خورشی تهیه دیده بود به نام سوکَرَه مَدَّوَه[2]. در تفسیرهای کهن پالی از این [غذا] چند تعبیر به عمل آمده است: (۱) گوشت گراز (که قبول عام یافته است)، (۲) جوانه بامبوکه لگدمال شده باشد، (۳) نوعی قارچ که در جایی بروید که خوکان لگدمال کرده باشند، (۴) کلوچه برنج سرشار از شیر غلیظ و (۵) معجون خاصی که چونده برای طول عمر بودا تهیه دیده بود. این غذا هر چه بود، بودا از چونده خواست که به او سوکره – مدوّه بدهد و از رهروان با غذاهای دیگر پذیرایی کند. در پایان، بودا گفت که فقط یک تتاگته قادر خواهد بود این غذا را جذب کند و از چونده خواست باقی مانده غذا را در حفره‌ای چال کند و این آخرین غذای بودا بود.

پس از آن بودا بیمار شد و به دردهای شدیدی دچار گردید؛ ولی بدون شِکوِه آن‌ها را تحمل می‌کرد. همراه با آننده و دیگر رهروان عازم

1. Pava 2. Sukara - maddava

کوسینارا[1] شد. با اظهار خستگی در دوجا توقف و استراحت کرد. یک روز به آننده گفت:

اینک ممکن است، آننده، کسی به چونده بگوید که تتاگته پس از خوردن غذای وی مرده است و در او احساس پشیمانی برانگیزد. هرگونه احساسی از این دست باید در چونده از بین برود. به او بگو آننده! که تو مستقیماً از زبان من شنیده‌ای که دوغذای دریوزه هست که دارای ثمر یکسان، سود یکسان است. غذای دریوزه پیش از رسیدن به روشنی و غذای دریوزه پیش از پری‌نِبّانَه[2] (درگذشت) تتاگته. به او بگو که کار نیکی انجام داده است. به این طریق، آننده تو باید هر احساس پشیمانی ممکن را در چونده زایل سازی.

بودا نزدیک غروب به کوسنارا (کاسیای[3] امروزی، در سنسکریت به کوشی نَگَرَه[4] مشهور است) رسید و روی نیمکتی بین دودرخت سال در گردشگاه اوپَوَتَّنَه،[5] در مَلَّه[6] «در حالی که یک پا را بر روی پای دیگر قرار داده بود، آگاه و مسلط برخود، به پهلوی راست دراز کشید». این در روز نیمه ماه وِیسکَهَ (ماه مه) بود.

آننده از بودا پرسید با جسد او چه باید بکنند. او به آننده گفت که آنان نباید خود را مشغول جسد تتاگته کنند؛ بلکه باید به رشد معنوی خود

---

1. Kusinara 2. Parinibbana 3. Kasia 4. Kushinagara
5. Upavattana 6. Malla

عشق ورزند. او گفت پیروان عادی، خود را با جسد مشغول می‌کنند.

آننده کنار بودا را ترک گفت و به گریه افتاد: «استاد من، او که با من مهربان است، نزدیک است مرا ترک گوید». بودا پرسید که آننده کجاست. گفتند می‌گرید. او را فراخواند و گفت: «نه آننده، گریه مکن. آیا من پیش از این نگفته‌ام که جدایی از تمام نزدیکان و عزیزان اجتناب ناپذیر است؟ آن چه که زاییده شده است، آمیخته شده است، ذات نابودی خود را در درون خود دارد. نمی‌تواند غیر از این باشد.» سپس استاد در ستایش از صفات و قابلیت‌های شگفت آننده با رهروان سخن گفت. مردم مَلَّه، که کوسنارا در قلمرو آن بود، با خانواده‌های خود برای ادای احترام به آن مقدس، آمدند. مرتاض پرسه گردی به نام سوبَّدَه[1] اجازه دیدار بودا را می‌خواست، ولی آننده جواب رد داد و گفت آن مقدس خسته است و نباید مزاحمش شد. بودا این گفتگو را شنید. آننده را فراخواند و از او خواست به سوبدّه اجازه دیدار او را بدهد. سوبّده پس از گفتگو با بودا همان‌شب‌به‌انجمن پیوست و به این ترتیب، آخرین مرید بلاواسط او شد. سپس بودا خطاب به آننده گفت:

ممکن است، آننده، برای بعضی از شما این فکر پیش آید: ما کلام استاد را، که درگذشته است، در دست داریم، ما استاد خود را دیگر درکنار خود نداریم، ولی، آننده، نباید از این نظر به آن نگریست. آننده، آن چه که من تعلیم داده و درمیان گذاشته‌ام،

---

1. Subbadda

مثل دمّه (حقیقت، آیین) و مثل وِنَیه (روش)، پس از درگذشت من، استاد شما خواهند بود... آننده! اگر انجمن مایل است، بگذار پس از درگذشت من احکام جزیی و کوچک را لغو کنند.

سپس بودا رو به رهروان کرد و سه بار پرسید که آیا شُبهه و سئوالی دارند که بخواهند روشن شود؛ ولی آنان همه ساکت ماندند. بودا سپس خطاب به رهروان گفت: «پس ای رهروان! من اکنون به شما می‌گویم: ناپاینده‌اند تمام چیزهای آمیخته، سعی کنید با کوشش، مقصود خود را به انجام رسانید». این آخرین سخنان تتاگته بود. یک هفته بعد مردم مَلّه جسد او را در کوسنارا سوزاندند.

برسر خاکستر جسد بودا بین مردم ملّه و نمایندگان فرمانروایان چند پادشاهی مثل مگده، ویسالی، کپله وتّو، مشاجره‌ای درگرفت. برهمن سال‌خوردهٔ مورد احترامی به نام دُنه[1] بر این اساس که آنان نباید برسر خاکستر جسد کسی که صلح را موعظه می‌کرد به جنگ بپردازند، مشکل را حل کرد. پس با موافقت همه، خاکستر را به هشت قسمت مساوی تقسیم کردند. بر روی این خاکسترها معبدها ساخته شد و به گرامی داشت بودا جشن‌ها برپا گردید.

ارزیابی منش و شخصیت بودا:

بنابر سنت بودایی، بودا مرد بسیار خوش‌سیمایی بود. گزارش

---

1. Dona

شده است که چانکی[1]، رهبر برهمنی بسیار بلندپایه گفته است که: «گتمه، گوشه‌گیر، دوست داشتنی، خوش منظر، جذاب، دارای زیباترین چهره با رنگ پوست بسیار خوش، قامت بی‌نقص، و اصالت حضور است.» بودائیان رفته رفته او را شخصی دارای موهبت ۳۲گانه جسمانی یک مهاپوروسه[2] (شخص بزرگ) در نظر می‌آوردند «و بعداً نشان می‌دادند).

او به عنوان یک معلم تراز اول شهرت بی‌همتایی داشت. گفتگوی او با انگولیمالَه[3] آدم‌کش و راهزنی که حتی برای پَسینَدی[4] پادشاه کُسَلَه موجب هراس بود و رام کردن او، به عنوان نمونه‌ای از توانایی‌ها و استعدادهای او ارایه می‌شود. کسانی که برای دیدار و شنیدن سخنان او می‌رفتند، مسحور می‌شدند و چنان با شتاب به آیین او می‌گرویدند که مخالفان، او را به داشتن نوعی «ترفند اغوا کننده» متصف می‌ساختند. گزارش شده است که پسینَدی شاه گفته است آنانی که با نظر مغلوب کردن بودا در مباحثه به نزد وی می‌رفتند در نهایت مرید او می‌شدند. او سرشار از شور و خرد، به عنوان شخصی که می‌دانست به هر کس برای نفع خود او و مطابق سطح استعدادهای او چه و چگونه بیاموزد، معروف است.

بودا، دلسوز و مهربان نسبت به مریدان خود، همواره جویای رفاه و پیشرفت آنان بود. هنگامی که در دیر اقامت داشت، هر روز از بخش بیماران بازدید می‌کرد. یک بار شخصاً از رهرو بیماری که دیگران از او

---

1. Canki 2. Mahapurusa 3. Angulimala 4. Pasenadi

غفلت کرده بودند، عیادت کرد و اظهار داشت: «کسی که به عیادت بیماران می‌رود، به عیادت من می‌آید.»

بودا از به رسمیت شناختن اهمیت مذهبی نظام کاستی که در هندوستان بنیادی دیرپا و مورد توجه بود، سرباز زد و توان بالقوه مذهبی مردان و زنان تمام طبقه‌های اجتماعی را مورد تأیید قرار داد. او به ارتباط بین رفاه اقتصادی و رشد اخلاقی نیز واقف بود. او می‌گفت تلاش برای سرکوب بزه از طریق مجازات بی‌فایده است. از دیدگاه بودا فقر یک علت فساد و بزه‌کاری است؛ بنابراین، شرایط اقتصادی مردم باید بهبود یابد.

او قدر زیبایی طبیعی و جسمانی را می‌شناخت. در موقعیت‌های متعدد وقتی به آننده می‌گفت که برخی از جاها برای او چه دلپسند است، احساسات زیبایی شناسانه او برانگیخته می‌شد. در ویسالی به رهروان گفت اگر خدایان (دِیوَه)[1] آسمانی (تاوَتِسمَه[2]) را ندیده‌اند باید به لچّاوی‌ها[3] با لباس‌های رنگارنگ‌وزیباوآراسته‌ای‌که‌به‌تن دارند، نگاه کنند.

پسیندی شاه با قدرتی که به عنوان پادشاه در اِعمال مجازات داشت، وقتی نمی‌توانست حتی در دربار خود نیز نظم و انضباط را برقرار سازد، سردر نمی‌آورد که بودا چگونه چنین نظم و انضباطی را در انجمن رهروان برقرار می‌کند. ولی بودا بر پایه عشق، محبت، و احترام متقابل که

---

1. Deva 2. Tavatisma

3. Liccavi

(مردمی ساکن ساحل شمالی رود گنگ نزدیک بهار در سده پنجم - ششم پیش از میلاد. مترجم)

بین شاگرد و معلم وجود داشت، به این هدف دست می‌یافت.

توانایی‌های معجزه‌آسای بسیاری به بودا نسبت داده می‌شود. در دوران رهبری معنوی بودا معجزات و کرامات بسیاری را به او نسبت داده‌اند؛ گرچه او خود برای این قابلیت‌ها اهمیت چندانی قائل نبود. یک بار هنگامی که یکی از مریدان در حضور مردم معجزه‌ای نشان داده بود او را سرزنش کرد و قانونی وضع کرد که پیروان او نباید در برابر افراد غیرروحانی به این اعمال بپردازند. در نظر او بزرگترین معجزه، توضیح دادن حقیقت و واداشتن مردم به درک اهمیت آن بود.

بودا در پس فلسفه و اصول اخلاقی خشک خود، شوخ‌طبعی آرامی داشت. برهمن خودپسندی که عادت به تحقیر دیگران داشت، صفات یک برهمن راستین را از او پرسید. بودا در فهرست صفت‌های والایی نظیر رهایی از پلیدی‌ها و خلوص قلبی، به نرمی «خوار نشمردن دیگران» را گنجاند.

به این ترتیب، سیمای بودا آن گونه که از لابه‌لای سطرهای متن‌های کهن می‌توان دریافت، بسیار انسانی، بسیار خردمند و بسیار مهربان است و چنین بود که با دیدن رنج‌های بشری تکان خورد و مصمم شد به همنوعان خود بیاموزد که چگونه می‌توان با این رنج‌ها مقابله کرد و بر آن‌ها چیره شد.

پیام بودا:

شاگردان بودا آیین منسوب به او را به طور شفاهی نقل کرده‌اند که

با عبارت: "evam me sutam" (چنین شنیده‌ام) آغاز می‌شود. بنابراین مشکل می‌توان گفت که سخنان او دقیقاً آن گونه که خود بیان کرده، نقل شده است، یا خیر. ولی به طور ضمنی به مکان، زمان، و مجمعی که این سخنان در آن ایراد شده است اشاره می‌شود و بین روایت‌های مختلف آن هم آهنگی وجود دارد. شوراهای بودایی، در سده‌های نخست پس از مرگ بودا، کوشیدند که آیین واقعی و اصیل او را تنظیم کنند.

رنج، ناپایندگی، و نه - خود:

می‌توان گفت که بودا تمامی آیین خود را بر پایه رنج انسان قرار داده است. وجود، رنج‌آور است. شرایطی که فرد را می‌سازد، دقیقاً همان شرایطی است که منشاء رنج است. فردیت مستلزم محدودیت است. محدودیت، منشاء میل و طلب و چون آن چه طلب می‌شود ناپاینده، متحول و فانی است، ناگزیر میل و طلب موجب رنج می‌گردد. ناپایندگی چیز مورد طلب است که موجب ناکامی و اندوه می‌شود. فرد با رفتن به «راهی» که بودا می‌آموزد می‌تواند «نادانی» را که موجب پایندگی این رنج است، از میان بردارد. نظریه بودا نظریه ناامیدی نیست. آدمیان که در میان ناپایندگی همه چیز زندگی می‌کنند و خود ناپاینده‌اند، جویای راه رهایی‌اند؛ جویای آن چیزی که ورای ناپایداری هستی انسان می‌درخشد... و کوتاه سخن، جویای بیداری‌اند.

به نظر بودا، واقعیت خواه از آنِ چیزهای خارجی باشد و خواه از آنِ تمامیت روان تنی افراد انسانی، از توالی و به هم پیوستن لحظه‌ها

(میکروثانیه‌ها)یی به نام ذَمَّه‌ها (عنصرها) تشکیل می‌شود (این ذمّه به معنای عنصر واقعیت، نباید با ذمّه به معنای آیین اشتباه شود). بودا، با تایید نکردن واقعیتی اساسی یا غایی در چیزها، از خط اصلی تفکر سنتی هندوستان جدا می‌شود.

افزون بر این، بر خلاف نظریه‌های اوپَه‌نَشَدها، بودا نمی‌خواست وجود روح را به مثابه ذات متافیزیکی بپذیرد، ولی وجود «خود» را به مثابه فاعل کنش به معنی عملی و اخلاقی آن می‌پذیرفت. زندگی جریانی از شدن است؛ زنجیره‌ای از ظهور و امحاء. مفهوم من فردی، پنداری رایج است. چیزهایی که مردم با آن به خود هویت می‌بخشند: ثروت، موقعیت اجتماعی، خانواده، جسم، حتی جان... خود واقعی آنان نیست. هیچ چیز پاینده وجود ندارد و اگر فقط چیزهای پاینده شایسته نام خود، یا اتَمَن[1] باشند، آن وقت هیچ چیز خود نیست. بدون گردهم‌آیی عنصرها، فردیتی نمی‌تواند وجود داشته باشد. این دیگرگون شدن است؛ هیچ راه دیگرگون شدنی بدون زوال، بدون درگذشتن نمی‌تواند وجود داشته باشد.

بوداثیان برای روشن کردن مفهوم نه – خود (اناتمن[2]) نظریه پنج بخش هستی‌ساز (کَندَه[3]) را پیش کشیده‌اند: (۱) بخش کالبدساز (روپه[4]) (۲) بخش احساس ساز (وِیدَنَه[5]) (۳) بخش ادراک ساز (سَنَّه[6])، (۴) بخش حالات جان (یاروان) ساز (سَنکارا[7])، و (۵) بخش دانستگی ساز

1. Atman 2. Anatman 3. Khandha 4. Rupa 5. Vedana
6. Sañña 7. Sankara

(وِنّانَه[1]). وجود انسان، فقط ترکیبی از این پنج بخش است که هیچ یک از آن‌ها خود یا روح نیست. یک انسان در روند تحول مدام است، بدون هیچ هستی ثابت زیربنایی.

کَرمَه:

اعتقاد به تولد مکرر، یا سَنسارَه، به عنوان زنجیره بالقوه بی‌پایانی از وجود دنیوی که هر موجود گرفتار آن است، با نظریه کرمه (سنسکریت: کرمن[2] به معنی لغوی «کردار» یا «عمل») با هند پیش از بودا پیوند دارد و به طور کلی، هم سنت‌تِیره‌وادَه و هم سنت مهایانه آن را پذیرفته‌اند. بنابر نظریه کرمه، رفتار خوب، نتیجه شاد و مطلوبی دارد و گرایشی به سوی کردارهای خوب مشابه ایجاد می‌کند. حال آنکه رفتار بد، حاصل بد دارد و گرایشی به سمت رفتارهای مکرر بد به وجود می‌آورد. این، زمینه زندگی اخلاقی فرد را فراهم می‌کند.

بعضی از کرمه‌ها در همان زندگی‌ای که در آن بروز کرده‌اند، نتیجه می‌دهند، بعضی در زندگی بلافاصله بعد از آن و بعضی در زندگی‌های آینده‌ای که دو رتر هستند.

پذیرش اعتقاد به کرمه و تولد مکرر از جانب بودائیان، در حالی که نظریه نه - خود را حفظ می‌کردند، مسئله و مشکلی را به وجود آورد. چگونه بدون یک وجود پاینده که دوباره متولد می‌شود، تولد مکرر

---

1. Vinnana 2. Karman

می‌تواند به وقوع پیوندد؟ فیلسوفان غیربودایی هند به این نقطه آسیب‌پذیر تفکر بودایی حمله می‌کردند و بسیاری از دانشمندان امروزی نیز آن را مسئله حل ناشدنی دانسته‌اند. رابطه بین وجودها در تولد مکرر با قیاس به آتش که به ظاهر خود را بدون تغییر نگاه می‌دارد و با این حال، هر لحظه دیگرگون می‌شود ـ ـ چیزی که می‌توان آن را تداوم در یک هستی همواره متغیر نامید ـ ـ توضیح داده شده است.

چهار حقیقت عالی:

آگاهی بر این واقعیت‌های بنیادین، بودا را به چهار حقیقت عالی رساند. حقیقت رنج؛ حقیقت خاستگاه رنج که در درون ماست و از تشنگی کام، تشنگی بودن یا نبودن سرچشمه می‌گیرد؛ حقیقت رهایی از رنج که این تشنگی را می‌توان از میان برداشت؛ و حقیقت راه رهایی از رنج که این از میان برداشتن، نتیجه راه روشمندی است که باید در پیش گرفته شود. بنابراین، باید درکی از سازواره هستی روان تنی وجود داشته باشد. والاّ انسان به طور بی‌پایانی در سنساره، در جریان دایمی وجود ناپاینده باقی می‌ماند.

قانون ایجاد به هم بسته:

از آنجا، بودا قانون ایجاد به هم بسته (پَتیچه سَموپادَه[1]) را تدوین

1. Paticca Samappada

کرد که به موجب آن، یک شرط از شرطی دیگر ناشی می‌شود و شرط اول، به نوبه خود از شرط‌های قبلی برخاسته است. هر شیوهٔ بودن، به شیوهٔ بودن بلافاصله پیش از خود دلالت دارد که از آن طی زنجیره‌ای از علت‌ها شیوهٔ بعدی مشتق می‌شود. دوازده حلقه این زنجیر، طبق روایت قدیمی عبارتند از: نادانی (اَوِجّا[1])، کرمه‌سازها (سنکارا)، دانستگی (وِنّانَه)، نام و شکل (نامه ـ روپه[2])، پنج اندام حسّی و جان (سالاّیتانَه[3])، پساویدن (پَسّه[4])، احساس (وِیدَنَه)، تشنگی (تنها)، دل‌بستگی (اوپادانَه[5])، وجود (بَهاوَه[6])، زاییده شدن (جَتی[7])، پیری و مرگ (جَرامَرَنَه[8]). به این ترتیب، رنجی که با تمام هستی محسوس آمیخته است، با زنجیره منظمی از علیت توضیح داده می‌شود.

قانون ایجاد به هم بستهٔ جنبه‌های مختلفِ شدن، در تمام مکتب‌های آیین بودا تغییرناپذیر و بنیادین باقی می‌ماند. با وجود این، تعبیرهای گوناگون وجود دارد.

راه‌هشتگانه عالی:

به فرض آگاهی بر این قانون، این سئوال پیش می‌آید که چگونه شخص می‌تواند از چرخه دایم تولد، رنج و مرگ رهایی یابد. در اینجا نقش رفتار اخلاقی آغاز می‌شود. دانستن اینکه رنج برسراسر وجود سایه

---

1. Avijja 2. Nama Rupa 3. Salayatana 4. Phassa 5. Upadana
6. Bhava 7. Jati 8. Jaramarana

افکنده است و دانستن شیوه تحول زندگی کافی نیست، پالایشی هم باید باشد تا به غلبه بر این فرایند بیانجامد. چنین پالایش رهایی بخشی، با پیروی از راه هشتگانه عالی به وجود می‌آید که عبارتند از: شناخت راست و درست، اندیشه راست و درست، گفتار راست و درست، کردار راست و درست، زیست راست و درست، کوشش راست و درست، آگاهی راست و درست، و یکدلی راست و درست. عبارت راست و درست، برای متمایز کردن بارز آیین بودا از سایر تعالیم است.

نیروانَه:

هدف از دین مداری باید خلاصی از فریب خود، و در نتیجه رهاسازی خود از قیدهای این عالم ناسوتی باشد. کسی که بر انجام این کار موفق می‌شود، می‌گویند بر چرخه تولد مکرر چیره شده، به بیداری، یا روشنی رسیده است. مقصد غایی این است، نه بهشت یا عالم عُلوی.

فرایند زیستن به آتش گرفتن تشبیه می‌شود. چاره آن خاموش کردن آتش فریب، شهوت و تشنگی است. بودا، آن به روشنی رسیده، کسی است که دیگر آتش نمی‌گیرد یا شعله‌ور نمی‌شود. برای توصیف حالت یک انسان به روشنی رسیده، عبارت‌های شاعرانه بسیاری به کار می‌رود. پناهگاه ایمن، غار خنک، جایگاه سعادت، ساحل آن سوی. اصطلاحی که در غرب شهرت یافته نیروانه است که به خاموش شدن ترجمه می‌شود. یعنی، خاموش شدن در دل شعله‌های سرکش شهوت، خشم و فریب. ولی نیروانه، خاموشی نیست. مسلماً بودا تشنگی نابودی

یا نیستی را به صراحت نفی کرده است. بودائیان صرفاً در پی خاموشی نیستند، بلکه در جستجوی رستگاری‌اند. گرچه نیروانه اغلب با دید منفی به عنوان «رهایی از رنج» معرفی می‌شود، درست‌تر آن است که آن را به نحو مثبت‌تری بیان کنیم: به عنوان غایتی که باید جستجو و آرزو کرد.

بودا درباره سرنوشت کسانی که به این مقصد غایی رسیده‌اند، پرسش‌هایی را مبهم گذاشته است. او حتی از حدس زدن درباره این که چنین قدیسان پالایش یافته‌ای پس از مرگ به حیات ادامه می‌دهند یا حیاتشان متوقف می‌شود، سرباززده است. او معتقد بود که چنین پرسش‌هایی ربطی به رهروی ندارد و به هیچ وجه از درون حصارهای وجود انسان معمولی نمی‌توان به آن پاسخ داد. گرچه درست است که بودا از بحث درباره وضعیت غایی در آن سوی مقوله‌های عالم نموداری اجتناب می‌کرد؛ ولی به واقعیت مقصد مذهبی اذعان داشت. مثلاً گزارش شده که او گفته است: «زاییده نشده، نشده، ساخته نشده، آمیخته نشده‌ای هست، اگر نبود، از جهان زاییده شده‌ها، شده‌ها، ساخته‌شده‌ها و آمیخته‌شده‌ها رهایی‌ای وجود نمی‌داشت.»

بودا در آموزش‌های خود به شدت تأکید می‌کرد که وضع هستی شناختی نیروانه نیامیخته را، به طریقی که تحریف نشود و تغییر شکل ندهد،نمی‌توان ترسیم کرد. ولی آنچه اهمیت بیشتری دارد، این است که او حتی با پافشاری بیشتری تأکید می‌کرد که کسانی که حقیقت بودایی را می‌شناسند و راه بودایی را طی می‌کنند، نیروانه‌را می‌توانند تجربه کنند — و در این وجود حاضر تجربه کنند.

توسعه تاریخی

هندوستان

گسترش آیین بودا:

بودا رهبری بود پر جاذبه که پیامی مذهبی را کشف و آشکار کرد و انجمن مذهبی متفاوتی را بنیاد نهاد. برخی از عضوهای این انجمن، مثل خود بودا، مرتاضان پرسه‌گرد بودند. برخی دیگر افراد عادی بودند که بودا را تقدیس می‌کردند و از آن جنبه‌های آیین او که به آنان مربوط می‌شد، پیروی می‌کردند. و نیازهای مادی مرتاضان پرسه‌گرد را برآورده می‌ساختند.

طی چند سدهٔ نخست پس از مرگ بودا، داستان زندگی او در یادها بود و به آن آب و تاب داده می‌شد. آیین او حفظ می‌گردید و گسترش می‌یافت، و انجمنی که او بنیان‌گذارده بود، به نیروی مذهبی مهمی تبدیل می‌شد. بسیاری از پیروان بودا که مرتاضان پرسه‌گرد بودند، استقرار در نهادهای ثابت دیر و بسط شیوه‌های لازم برای نگهداری نهاد دیرهای بزرگ را آغاز کردند. در همان حال، نخبگان مهم سیاسی و اقتصادی در سلک بودائیان غیرروحانی درمی‌آمدند.

آیین بودا طی سده نخست حیات خود، از خاستگاه خود مَگَدَه و کُسَلَه، به اغلب نقطه‌های هندوستان شمالی از جمله منطقه متورا[1]

---

1. Mathura

(مدورای[1] کنونی) و اُوجَّه یانی[2] در غرب انتشار یافت. بنابر سنت بودایی، برای شورای ویسالی (سنسکریت: وایشالی[3]) که کمی افزون بر یک سده پس از مرگ بودا تشکیل شده است، از رهروانی دعوت به عمل آمد که در نقاط بسیار دوری در هندوستان شمالی و مرکزی زندگی می‌کردند. در نیمه سده سوم پیش از میلاد، آیین بودا حمایت پادشاهی موریه‌ای[4] را به دست آورد که امپراتوری گسترده‌ای، از هیمالیا در شمال تا تقریباً سری‌لنکه در جنوب، تاسیس کرده بود.

برای فرمانروایان پادشاهی‌ها و جمهوری‌هایی که در هندوستان شمالی ظهور می‌کردند، حمایت فرقه‌های دگر آیین (آن‌ها که مناسک مذهبی متفاوتی داشتند) یک راه ایجاد تعادل در قدرت سیاسی عظیم برهمنان (هندوهای طبقه ممتاز) در امور حکومتی بود. چاندراگوپتا[5] نخستین امپراتور موریه‌ای (از ۳۲۱ تا ۲۹۷ پیش از میلاد) از کیش جینه حمایت می‌کرد و سرانجام، یک کاهن جینه‌ای شد. نوه‌ی او اشوکه که از حدود ۲۷۰ تا ۲۳۰ پیش از میلاد بر بخشِ وسیع‌تری از شبهه قاره حکومت می‌کرد، نمونه کامل شاه‌بودایی شد. اشوکه کوشید که در قلمرو خود یک «دمّه راستین» بر پایه فضیلت‌های خویشتن‌داری، انصاف، شادی، صداقت و نیکی برقرار کند. گرچه او مذهبی دولتی پایه‌گذاری نکرد، ولی کوشید یک فرهنگ سیاسی ـ مذهبی بودایی‌گرایی پدید آورد که آیین‌های هندو، جینه، اَجی وَکَه، و بودایی را یکسان دربرگیرد. هدف او

1. Madurai 2. Ujjayani 3. Vaishali 4. Maurya 5. Candra Gupta

آن بود که محیطی مذهبی و سیاسی ایجاد کند که تمام «فرزندان شاه» بتوانند با شادی زندگی کنند و در زندگی بعدی به بهشت دست یابند. بنابراین، با برقرار کردن کمک‌های پزشکی برای انسان و حیوان، تأمین آب‌انبارها و کانال‌های آب و ترویج بازرگانی، یک «حکومت رفاه» پدید آورد. سیستمی از مقامات ذمّه‌ای (ذمّه مهامَتّه[1]) برای قاضی‌ها، دادستان‌ها، واعظ‌ها، صاحب‌منصبان اداری، کارکنان اجتماعی، و جاسوسان امپراتوری برقرار شد. اخلاق عامّی که شاه ذمّه (ذمّه ـ راجه) و مقامات او تبلیغ می‌کردند، وظایف فرد عادی در این دنیا را در مرکز توجه قرار داده بود. گرچه اشوکه نمونه جدید و کاملی از سلطنت به وجود آورد که پی‌آمدهای نیرومندی در سراسر دنیای بودایی آینده داشت، ولی مشکل‌های گوناگونی که دولتی با آن ابعاد گسترده در هندوستان پیش آورد، بزرگتر از آن بود که او می‌توانست حل کند. به زودی پس از مرگ اشوکه امپراتوری موریه‌ای رو به زوال نهاد.

با اینکه ظاهراً بودائیان طی دوران بعدی شونگا ـ کانوا[2] (۱۸۵ تا ۲۸ پیش از میلاد) تحت تعقیب قرار گرفته بودند، آیین بودا به حفظ و حتّی گسترش نفوذ خود موفق شد. مرکزهای مذهبی و بناهای تاریخی با شکوه بودایی، نظیر استوپه‌های مشهور بهاروت و سانچی، در سراسر شبهه قاره ایجاد شد و این نهادها اغلب از حمایت سلطنتی برخوردار گردید. در سده‌های نخست میلادی، آیین بودا به ویژه در شمال غربی

1. Dhamma Mahamatta 2. Shunga – Kanva

هندوستان شکوفا شد و از آن جا به سرعت به آسیای مرکزی و چین گسترش یافت.

آیین بودا در دوران گوپته‌ها و پاله‌ها[1]:

در دوران خاندان گوپته (از حدود ۲۰۰ تا ۶۰۰ میلادی) آیین بودا در هندوستان زیر تأثیر رقابت دین برهمن و موج خیزنده بهَکتی[2] (جنبشی مذهبی که بر عشق مفرط شخص به خدای شخصی خود تاکید می‌کرد)، قرار گرفت. مثلاً در این دوره، بعضی از هندوها بودا را پرستش می‌کردند و او را مظهری (اَوَتارَه[3]) از ویشنو خدای هندو می‌شمردند.

در دوران خاندان گوپته برخی از دیرها برای‌تشکیل مرکزهای مذهبی، که به مثابه‌دانشگاه‌عمل می‌کردند، به‌هم پیوستند (مهاو هاره[4]) و معروف‌ترین آن‌ها واقع درنالنده[5] به زودی تبدیل به مرکز پیش‌تازی برای مطالعه مهایانه گردید که به سرعت به سنت مسلط بودایی در هندوستان بدل می‌شد.

با این که به نظر می‌رسید که نهادهای بودایی در دوران خاندان گوپته وضع خوبی دارند، زایران مختلف چینی که بین سال‌های ۴۰۰ تا ۷۰۰ میلادی از هندوستان دیدار کردند، توانستند زوال درونی جامعه بودایی و جذب دوباره آن را به آیین هندو تشخیص دهند. فا ـ شَین[6]،

1. Pala 2. Bhakti 3. Avatara 4. Mahavihara 5. Nalanda
6. Fa — hsien

سونگ ـ یون[1] هوئی ـ شنگ[2]، شوآن ـ زانگ[3]، و ای ـ چینگ[4] اطلاعات با ارزشی درباره فرهنگ‌های آسیایی، از امپراطوری ساسانیان (پارسیان) در باختر تاسوماترا و جاوه در خاور، و از تورفان[5] در آسیای مرکزی تا کانچی[6] در جنوب هندوستان، به دست می‌دهد. فا ـ شَین در سال ۳۹۹ چین را ترک کرد، از صحرای گبی[7] گذشت و از مکان‌های مقدس مختلفی در هندوستان بازدید کرد. سپس از طریق سری لنکه و جاوه به چین بازگشت و شمار زیادی از متن‌ها و پیکره‌های مقدس بودایی را با خود آورد. معروف‌ترین این مسافران چینی، رهرو سده هفتم شوآن ـ زانگ بود. هنگامی که او به شمال غربی هندوستان رسید، «ملیون‌ها دیر» یافت که به دست هون‌ها، چادرنشینان آسیای مرکزی، ویران شده بود. بسیاری از بودائیان باقی مانده، آیین تنتره‌ای (سیستمی از باورها و مناسک روان تنی اسرارآمیز) خود را گسترش می‌دادند. شوآن ـ زانگ در شمال شرقی هندوستان از مکان‌های مقدس گوناگونی دیدار کرد و یوگاچاره[8]، کیش مهایانه‌ای، و فلسفه هندی را درنالنده آموزش دید. او پس از دیدار از آسام و هند جنوبی با حدود ۶۰۰ سوتره به چین بازگشت.

پس از انهدام شمار زیادی از دیرهای بودایی در سده ششم میلادی به دست هون‌ها، آیین بودا دوباره جان گرفت و در دورهٔ شاهان پاله، (سده هشتم ـ دوازهم میلادی) برای مدتی، به ویژه در شمال

---

1. Sung – Yūn 2.Hui –Sheng 3. Hsūan –tsang 4. I - Ching
5. Turfan 6. Kanchi 7. Gobi 8. Yogacara

خاوری، شکوفا شد. این پادشاهان با ساختن مرکزهای جدیدی مثل اُدانتاپوری،[1] نزدیک نالنده، و استقرار سیستمی برای نظارت بر تمام نهادهایی از این دست، به حمایت خود از نهادهای بزرگ صومعه‌ای (مهاوهاره) ادامه دادند. در زمان خاندان پاله، آیین تنتره بودایی (یعنی، وَجرَه‌یانه) تبدیل به فرقه غالب شد. استادان این فرقه‌ها به نام سدّاها،[2] نیروانه را با شهوت‌ها یکی می‌دانستند و معتقد بودند که شخص می‌تواند «توسط کالبد خود با عنصر بی‌مرگی تماس بگیرد». گرچه برخی از مناسک این مکتب افراطی به نظر می‌آمد، ولی دانشمندان آن در پی ارزش‌گذاری دوباره برای بعضی از کهن‌ترین عنصرهای مذهب هندی بودند. طی این دوره، دانشگاه نالنده به مرکز مطالعه آیین بودای تنتره، جادو و مناسک تنتره‌ای تبدیل شد. در دوره شاهان پاله با آغاز توجه هندیان به تبت و جنوب خاوری آسیا، رابطه با چین کاهش یافت.

افول آیین بودا در هندوستان:

با فروپاشی خاندان پاله در سده دوازدهم، آیین بودا دچار شکست شد و این بار سربلند نکرد. گرچه بعضی از منطقه‌های نفوذ بودائیان برجاماند ولی حضور آنان در هندوستان آن‌قدر کم شد که به سختی به چشم می‌خورد.

دانشمندان، تمام عامل‌های دخیل در سقوط آیین بودا را در موطن

---

1. Odantapuri 2. Siddha

اصلی آن نمی‌شناسند. برخی برآنند که آیین بودا چنان در برابر دیگر دین‌ها شکیبا بود که به سادگی جذب سنت دوباره احیا شدهٔ هندو شد. این امر، با اینکه پیروان هندی مهایانه گاه نظر خصمانه‌ای نسبت به بهَکتی و به طور کلی نسبت به آیین هندو نشان داده‌اند، واقعاً اتفاق افتاد. ولی عامل دیگری هم بود که اهمیت زیادی داشت. آیین بودا در هندوستان به طور عمده، حرکتی شد مربوط به روحانیان بودایی و احتمالاً به توده غیرروحانی کم توجهی کرد. بعضی از دیرها آن‌قدر ثروتمند شدند که توانستند برای پرستاری از رهروان و مراقبت از زمین‌هایی که در تملک داشتند، برده و اجیر داشته باشند. به این ترتیب، پس از اینکه مهاجمان مسلمان در سده دوازدهم میلادی دیرهای هندوستان را غارت کردند، بودائیان پایگاه ناچیزی برای بازسازی داشتند. پس از انهدام دیرها، بودائیان غیر روحانی علاقه اندکی به احیای دوباره «راه» نشان دادند.

احیای معاصر:

در آغاز سده بیستم آیین بودا عملاً در هندوستان مرده بود. ولی در سال‌های نخست ۱۹۰۰ حضور قابل ملاحظه بودایی دوباره برقرار شد. در دهه‌های نخست سده بیستم، روشن‌فکران هندی که در آیین بودا جانشینی برای سنت هندو، که دیگر مورد پذیرش آنان نبود، یافته بودند، جانشینی که بخشی از میراث فرهنگی هند نیز بود، شماری انجمن بودایی را سازمان دادند. درپی اشغال تبت توسط چین در اواخر دهه ۱۹۵۰، بودائیان تبتی به هندوستان سرازیر شدند و در شمال هند، انجمن بودایی

قابل توجهی تأسیس کردند. افزون بر این، الحاق سیکّیم[1] به جمهوری هندوستان در سال ۱۹۷۵ یک جامعه کوچک هیمالیایی راکه دارای سنت بودایی و جره‌یانه نیرومندی است، به ملت امروزین هند پیوند داده است. ولی عامل مهم احیای آیین بودا در سده بیستم در هند، گرویدن دسته جمعی شمار بسیاری از نجس‌هاست. این حرکت نوکیشی در اصل به رهبری بیمرائو رامجی آمبد کار[2] در سال‌های دهه ۱۹۵۰ آغاز شد. در اکتبر ۱۹۵۶ اَمبِد کار و چند صدهزار از پیروانش به آیین بودا درآمدند، و ـ گرچه تعیین رقم دقیق مشکل است ـ این گروه، به رشد خود ادامه داده‌اند. برخی برآوردها نشان می‌دهد که شمار گروندگان به چهار میلیون می‌رسد. این گروه که در گذشته به گونه تیره وادهٔ آیین بودا گرایش داشته‌اند، در حال گسترش الگوهای متفاوت خود از آیین بودا و مناسک آن می‌باشند.

سری لنکه و آسیای جنوب شرقی:

نخستین نشانه آشکار گسترش آیین بودا در خارج از هندوستان به تاریخ فرمانروایی شاه اشوکه (سده سوم پیش از میلاد) بازمی‌گردد. اشوکه، بنابر کتیبه‌هایش، نه تنها به شمار زیادی از ناحیه‌های مختلف شبه قاره، بلکه به برخی از منطقه‌های مرزی نیز پیک‌های بودایی اعزام کرد. قطعی است که پیک‌های اشوکه به سری لنکه و ناحیه‌ای به نام سُوَرنَه

1. Sikkim 2. Bhimrao Ramji Ambedkar

بوم[۱]، که بسیاری از دانشمندان امروزی آن را با سرزمین مون[۲] در جنوب میانمار (برمه) و تایلند مرکزی یکی می‌دانند، فرستاده شده بودند.

سری‌لنکه:

بنابر سنت سنگالی با رسیدن مهینده[۳] پسر اشوکه و شش همراهش به سری لنکه، آیین بودا در آن جا پا گرفت. این مسافران که توسط امپراتور موریه‌ای به عنوان مبلغان مذهبی فرستاده شده بودند، شاه دِیوَنَمپیَه تِسَّه[۴] و بسیاری از اشراف را به آیین درآوردند. در دوران شاه تِسَّه دیر مهاوهاره[۵]، نهادی که مرکز کیش سنگالی شد، بنا شد. پس از مرگ تِسَّه (حدود ۲۰۷ پیش از میلاد) تا زمان دوتَّه گمانی[۶] (۱۰۷ تا ۷۷ پیش از میلاد)، یکی از اعقاب تِسَّه که شاه الاره[۷] را سرنگون ساخت، سری لنکه به دست هندیان جنوبی افتاد. در این زمان، آیین بودا و تشکّل‌های سیاسی سری‌لنکه، به عنوان واکنشی در برابر تهدید هندیان جنوبی، تنگاتنگ درهم تنیدند. افزون‌بر این، شاید به دلیل این خطر بود که کانون پالی نخست در زمان شاه وَتَّه گمانی اَبایَه[۸] در سده اول پیش از میلاد نوشته شد. این پادشاه دیر اَبایَه‌گیری[۹]، مرکز حرکت‌های گوناگون مهایانه‌ای را نیز ساخت. این گزارش‌های دگردینی، مورد حمایت بی‌پرده

1. Sararnabhum 2.Mon 3. Mahinda 4. Devanampiya Tissa
5. Mahavihara 6. Duttagamani 7. Elara 8. Vattagamani Abhaya
9. Abhayagiri

شاه مهاسِیَنه[1] (۲۷۶ تا ۳۰۳ میلادی) قرارگرفت. در زمان شری میگاونَهٔ[2] پسر مهاسِینه، «دندان بودا» را به ابایه‌گیری آوردند و آن را وثیقه مقدس امنیت ملی قرار دادند.

طی هزاره نخست پس از میلاد، سنت تیره واده کهن با شکل‌های گوناگون آیین هندو، مهایانه بودایی و آیین تنتره بودایی در سری‌لنکه هم‌زیستی داشتند. از سده دهم که آیین بودا در هندوستان رو به افول نهاد، سری‌لنکه مرکز اصلی احیای تیره واده بودایی شد. در نتیجه این احیاء، سری‌لنکه با انجمنی که در سایه تیره واده متحد شده بود و با پادشاهی که با اصطلاحات تیره واده‌ای به فرمانروایی خود مشروعیت می‌بخشید، به قلمرو تیره واده تبدیل شد. سنت تیره واده جدید از سری‌لنکه به آسیای جنوب شرقی گسترده شد و در آن جا نفوذ نیرومندی یافت.

در دوران نوین، سری‌لنکه، قربانی قدرت‌های استعماری غرب شد (پرتقالی‌ها از ۱۵۰۵ تا ۱۶۵۸، هلندی‌ها از ۱۶۵۸ تا ۱۷۹۶، و سرانجام انگلیسی‌ها از ۱۷۹۶ تا ۱۹۴۷). در زمان شاه کیتّی سیری راجه‌سیهَه[3] (۸۱-۱۷۴۷) بار دیگر خط منصب بخشی [به مقامات روحانی] تجدید شد، این‌بار توسط رهروانی که از تایلند فرا خوانده شدند.

جامعه مذهبی در سری‌لنکه اینک به سه بخش عمده تقسیم

---

1. Mahasena 2. Shri Meghavanna 3. Kittisiri Rajasiha

می‌شود. (۱) سیام نکایه[1]، بخش محافظه‌کار و ثروتمند که در سده هیجدهم پایه‌گذاری شد و فقط عضوهای گوئی گمَهَ[2]، عالی‌ترین کاست سنگال را می‌پذیرد، (۲) بخش اَمَرَه پورَه[3] که صفوف خود را به روی طبقه‌های پائین بازگذارده است، (۳) گروه اصلاح شده منشعب از سیام‌نکایه به نام بخش رَمَه نیَه[4]. در میان توده غیرروحانی چندین گروه اصلاح‌طلب تشکیل شده است. در بین آن‌ها انجمن سَروُدَیَه[5] به رهبری ا. ت. آریارتنَه[6] دارای اهمیت ویژه‌ای است. این گروه، برنامه‌هایی برای توسعه مذهبی، اقتصادی و اجتماعی تنظیم کرده‌اند که تأثیر چشم‌گیری در زندگی دهکده سنگالی داشته است.

از زمانی که سری‌لنکه در ۱۹۴۷ از بریتانیا استقلال یافت، کشور به‌طور فزاینده‌ای به منازعه بین اکثریت بودایی سنگال و اقلیت هندوی تامیل کشیده شده است. شمار بسیاری بودایی سنگالی، از جمله رهروان، مذهب خود را با مسائل سیاسی ملی‌گرایان افراطی‌تر سنگال پیوند نزدیک داده‌اند. ولی چند رهبر بودایی سعی کرده‌اند موضع میانه‌روتری اختیار کنند و راه‌حل مذاکره را که پایه سنتی برای تشکّل سیاسی سری‌لنکه است، تشویق کنند.

---

1. Siam Nikaya 2. Goyigama 3. Amarapura 4. Ramanya
5. Sarvodaya 6. A. T. Ariyaratne

جنوب‌شرقی آسیا:

مردم آسیای جنوب شرقی، فقط دنباله‌رو فرهنگ‌های قوی‌تر هندی و چینی نبوده‌اند. برعکس، بهتر است فرهنگ‌هایی را که در این سه منطقه وسیع ظهور کرده‌اند، توسعه‌های متفاوتی بدانیم که در درون فرهنگ بزرگتر آسیای جنوبی، که گاهی «آسیای موسمی» خوانده می‌شود، رخ داده است. بنابراین، انتقال آیین بودا و هندو به جنوب‌شرقی آسیا را می‌توان به عنوان گسترش نمادهای مذهبی عنصرهای «پیشرفته»‌تر در درون خوشهٔ آسیای جنوبی و در میان مردمی که در بعضی از پیش‌فرض‌ها و سنت‌های مذهبی اصلی شریک هستند، دانست. در جنوب‌شرقی آسیا، آیین بودا در این سه منطقه مختلف از راه‌های بسیار متفاوتی تأثیر گذاشته است. در دو منطقه از این سه منطقه (مالزی - اندونزی و گستره‌ای که از میانمار تا ویتنام جنوبی ادامه دارد) ارتباط اصلی از طریق راه‌های بازرگانی با هندوستان و سری‌لنکه برقرار شده است. در ویتنام ارتباط اصلی با چین بوده است.

مالزی و اندونزی:

گرچه بعضی از دانشمندان، سُوَرنَه‌بوم («سرزمین طلا») را، که تصور می‌شود مبلغان اشوکه به آنجا فرستاده شده‌اند، جایی در شبه‌جزیره مالی یا در اندونزی تعیین می‌کنند، احتمالاً این امر دقیق نیست. ولی کاملاً مسلم است که آیین بودا در سده‌های آغازین هزاره نخست پس از میلاد، به این ناحیه‌ها رسیده است.

با کمک مبلغان مذهبی هندی نظیر رهرو گوناورمن[1]، آیین بودا خیلی پیش‌تر از سده پنجم میلادی جای پای محکمی در جاوه پیدا کرده بود. آیین بودا در حدود همین زمان، در سوماترا نیز معرفی شد و در سده هفتم پادشاه شری‌وِجَیَه[2] در جزیره سوماترا، بودایی بود. وقتی ای-چینگ مسافر چینی، در سده هفتم از این پادشاه‌نشین دیدار کرد، مشاهده کرد که هینه‌یانه در این ناحیه غالب است؛ ولی معدودی پیروان مهایانه هم وجود دارند. همچنین در سده هفتم بود که دانشمند بزرگ دَرمَه پالَه[3] از اندونزی دیدار کرد. خاندان سای‌لندره[4]، که از سده هفتم تا نهم بر شبه‌جزیره مالی و بخش وسیعی از اندونزی فرمانروایی می‌کردند، گونه‌های مهایانه و تنتره آیین بودا را رواج دادند. طی این دوره، بناهای بزرگی در جاوه برپا شد. از جمله بوروبودور[5] شگفت‌انگیز، که شاید از تمام استوپَه‌های بودایی باشکوه‌تر باشد. از سده هفتم به بعد، آیین بودایی وجَریانه[6] به سرعت در سراسر این منطقه گسترش یافت. کِرتانگَرَه[7] پادشاه جاوه (حکومت: ۹۳-۱۲۶۸) به‌ویژه به کیش تنتره علاقه داشت.

آیین بودا طی نیمه اول هزاره دوم پس از میلاد در شبه‌جزیره مالی و اندونزی، مانند هندوستان، تسلط خود را از دست داد. در ناحیه‌های بسیاری آیین بودا جذب آیین هندو شد و آمیزه‌ای متمایل به آیین هندو

---

1. Gunavarman 2. Shrivijaya 3. Dharmapala 4. Shailendra
5. Borobudur 6. Vajrayana 7. Kertanagra

تشکیل داد که در بعضی نقطه‌ها (مثل بالی) تا امروز ادامه یافته است. ولی در بیشتر نقطه‌های مالزی و اندونزی، اسلام جانشین آیین هندو و بودا شده و به صورت مذهب مسلط این ناحیه درآمده است. (در اندونزی و مالزی نوین، آیین بودا فقط در میان اقلیت چینی به عنوان یک مذهب زنده وجود دارد؛ ولی انجمن رشد یابنده‌ای از گروندگان هست که در اطراف بوروبودور دارای بیشترین قدرت است.)

از میانمار تا دلتای مِکُنگ:

الگوی دومی از گسترش بودایی در آسیای جنوب شرقی در سرزمینی شکل گرفت که از میانمار در شمال و غرب تا دلتای مکنگ در جنوب و شرق کشیده شده است. بنابر سنت محلی مون / بورمن[1]، این منطقهٔ سُورَنَه بومی است که مورد بازدید مبلغان دربار اشوکه قرار گرفت. معلوم شده است که در سده‌های نخستین هزاره اول میلادی، قلمرو بودایی در این ناحیه آغاز به ظهور کرد. در میانمار و تایلند ــ به رغم حضور گروه‌های هندو، مهایانه، وجریانه ــ گونه‌های محافظه‌کارتر هینه‌یانه بودایی در سراسر هزاره اول میلادی برجستگی زیادی داشتند. در آن سوی شرق و جنوب، جایی که اینک کامبوج و ویتنام قرار دارد، ترکیب‌های مختلف آیین‌های هندو، مهایانه بودایی و وجریانه بودایی تسلط پیدا کردند. به نظر می‌رسد که در سراسر بخش بزرگی از تاریخ

1. Mon/Burman

آنگکور[1]، مرکز بزرگ امپراتوری‌ای که قرن‌ها بر کامبوج و بیشتر نواحی مجاور تسلط داشت، آیین هندو، حداقل در میان نخبگان، سنتی بود که ترجیح داده می‌شد. ولی در پایان سده دوازدهم و آغاز سده سیزدهم، جیه‌وَرْمَن هفتم[2] شاه بودایی، پایتخت جدیدی ساخت به نام آنگکورتوم[3] که آثار تاریخی مهایانه ـ وجریانه در آن تفوق داشت؛ این آثار تاریخی، یکی از مهم‌ترین دست‌آوردهای معماری بودایی را به نمایش می‌گذارد. در سده یازدهم در سرزمین اصلی آسیای جنوب شرقی، مانند سری‌لنکه، با استفاده از میراث تیره‌واده که در میان مون‌های جنوب میانمار حفظ شده بود و نیز سنت جدید اصلاحی که در سری‌لنکه توسعه می‌یافت، به‌زودی سنت تیره واده به عنوان پویاترین سنت میانمار، که اینک به تسخیر بورمن‌ها در آمده بود، برقرار شد. در اواخر سده سیزدهم جنبش اصلاحی به تایلند، که در آن تائی[4]ها به‌تدریج به عنوان جمعیت غالب جای مون‌ها را می‌گرفتند، گسترش پیدا کرد. طی دو سده دیگر، اصلاح‌طلبان تیره واده سنت خود را به کامبوج و لائوس گسترش دادند.

برتری تیره واده که به این ترتیب برقرار شده بود، در دوره باقی مانده پیش‌مدرن، در سراسر این منطقه اساساً دست نخورده باقی ماند. گرچه ورود قدرت‌های غربی در سده نوزدهم، تحول‌های مهمی را به دنبال آورد. در تایلند که استقلال خود را حفظ کرده بود، اصلاح تدریجی و نوگرایی به‌وجود آمد. طی سده نوزدهم، رهبری روند اصلاح و نوسازی

---

1. Angkor 2. Jayavarman 3. AngKorThom 4. Thai

را فرقه جدید تَمَّه یوت نکایه[1]، که توسط خاندان حاکم چاکری[2] تأسیس شده بود و حمایت می‌شد، به‌دست گرفت. در این اواخر، فرایند اصلاح و نوسازی متنوع‌تر شده و عملاً بر تمام بخش‌های انجمن بودایی تایلند اثر گذاشته است.

دو گروه بودایی، سانتی اَسوکه[3] (تأسیس ۱۹۷۵)، دَرمَه کایه[4] به‌ویژه جالب‌اند. هر دو گروه به علت خواسته‌های سرسختانه در مورد اصلاح مذهبی و اخلاقی، با سلسله مراتب رسمی مذهب اختلاف دارند. ولی به‌رغم فشارهای دولت، طرفداران زیادی به دست آورده‌اند.

در سایر کشورهای تیره واده آسیای جنوبی، آیین بودا دوران بسیار سخت‌تری را گذرانده است. در میانمار که مدتی دراز زیر سلطه انگلیس بوده است، انجمن و ساختار جامعه بودایی به شدت از هم پاشیده است. در رژیم نظامی ژنرال نه وین[5] که در سال ۱۹۶۲ برقرار شد، اصلاح و نوسازی حیات ملی در تمام عرصه‌ها از جمله مذهب محدود شد. در لائوس و کامبوج، که هر دو برای مدتی دراز زیر سلطه فرانسه و به دنبال آن، ویرانی‌های جنگ ویتنام و تحمیل خشن حکومت کمونیستی بودند، انجمن بودایی به شدت فلج شده است. ولی در اواخر سده بیستم نشانه‌های بسیاری از احیای آیین بودا شروع به ظاهر شدن کرده است.

---

1. Thammayto 2. Chakri 3. Santi Asoke 4. Dharma Kaya
5. Ne Win

ویتنام:

نشانه‌هایی وجود دارد که ویتنام در بازرگانی آغازین دریایی بین هندوستان، جنوب آسیا، و چین دست داشته است و آیین بودا توسط مبلغانی که بین هندوستان و امپراتوری چین سفر می‌کردند، مقارن آغاز نخستین هزاره میلادی به این کشور رسیده است. بخش شمالی ویتنام کنونی، در سال ۱۱۱ پیش از میلاد توسط چین تسخیر شد و تا سال ۳۹۹ میلادی در دست چین باقی ماند. در جنوب، دو دولت هندی شده وجود داشت: فونان[۱] (تأسیس شده در سده نخست میلادی) و چَمپَه[۲] (تأسیس شده در ۱۹۲ میلادی). در این ناحیه‌ها، هم سنت هینه‌یانه و هم سنت مهایانه نماینده داشتند. سنت‌هایی که در گسترش دراز مدت آیین بودا در ویتنام بیشترین اثر را داشتند سنت‌های ذِن[۳] و پاک‌بوم بودند که از چین و از سده ششم میلادی در قسمت‌های شمالی و مرکزی کشور رواج یافته بودند.

نخستین مکتب دیانه (ذِن؛ به ویتنامی: تین[۴]) یا «نگرش» توسط وینی تروچی[۵]، رهرو هندی که در سده ششم از چین به ویتنام آمده بود، عرضه شد. در سده نهم، مکتبی از «نگرش » توسط رهرو چینی وُ نگون تونگ[۶] معرفی شد. در سده یازدهم مکتب ذن دیگری توسط رهرو چینی تائو دوژنگ[۷] تأسیس شد. از ۱۴۱۴ تا ۱۴۲۸ آیین بودا در ویتنام توسط

---

1. Funan 2. Champa 3. Zen 4. Thien 5. Vinitaruci
6. Vo Negon Thong 7. Thao Durong

چینی‌ها که دوباره کشور را تسخیر کرده بودند، مورد تعقیب واقع شد. آیین‌های تنتره، دائو، و کنفوسیوس نیز در این زمان به ویتنام نفوذ کردند. حتی پس از اینکه چینی‌ها عقب رانده شدند، یکی از دستگاه‌های اداری چین، بر دیرهای ویتنامی نظارت دقیق می‌کرد. روحانیت، بین با اصل و نسب‌های چینی‌زده از یک سو، و طبقه‌های پایین که اغلب در قیام‌های دهقانی فعال بودند، از سوی دیگر، تقسیم شده بود.

طی دوران نوین، سنت‌های مهایانه (که در ویتنام شمالی و مرکزی تمرکز یافته بودند)، با سنت‌های تیره‌واده (که از کامبوج به جنوب سرازیر شده بود)، هم‌زیستی داشتند. بودائیان ویتنامی با وجود پیوندهای نسبتاً سستی که با هم داشتند، موفق شدند طی دوران سلطه استعماری فرانسه، سنت‌های خود را حفظ کنند. بسیاری از بودائیان، طی مبارزه بین ویتنام شمالی و جنوبی در سال‌های دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ برای صلح و آشتی فعالیت کردند؛ ولی با موفقیت اندکی روبه‌رو شدند. در حکومت کمونیستی که در سال‌های اول دهه ۱۹۷۰ پیروزی خود را در ویتنام کامل کرد، شرایط سختی وجود داشته است، ولی آیین بودا استقامت کرده است. گزارش‌های اواخر دهه ۱۹۸۰ و اوایل دهه ۱۹۹۰ حاکی است که نشانه‌های جدید حیات شروع به ظهور کرده است.

آسیای مرکزی و چین:

آسیای مرکزی:

دانشمندان هنوز به‌طور کامل به انتشار آیین بودا در آسیای مرکزی

پی‌نبرده‌اند. ولی با وجود این که ممکن است جزئیات مبهم باشد، روشن است که راه‌های بازرگانی از هندوستان شمالی به چین شمالی، هم معرفی آیین بودا و هم نگهداری فرهنگ شکوفای بودایی را برای سده‌های بسیار، آسان ساخت.

در آغاز تاریخ مسیحی، آیین بودا احتمالاً در ترکستان شرقی شناخته شده بود. بنابر سنت، یکی از پسران اشوکه در حدود ۲۴۰ پیش از میلاد پادشاهی ختن را پایه‌ریزی کرد. ظاهراً نوه این شاه، آیین بودا را در چین رواج داد و این آیین، دین رسمی ختن گردید. براساس زمینه‌های مطمئن‌تر تاریخی، روشن است که حمایت کَنیسکه[۱]، شاه هندی ـ سکایی از سلسله کوشان (کوسَنَه[۲]) که از سده اول تا دوم میلادی در هندوستان، افغانستان، و بخش‌هایی از آسیای مرکزی حکومت می‌کرد، گسترش آیین بودا را در آسیای مرکزی تشویق کرد. ظاهراً کنیسکه شورای بودایی مهمی را فرا خواند؛ او حامی مکتب گندهاره[۳] هنر بودایی بود که عنصرهای یونانی و ایرانی را در نقاشی شمایل بودایی وارد کرد، و از گسترش آیین بودا در منطقه وسیعی که تا دوردست قلب آسیای مرکزی کشیده می‌شد، حمایت کرد. در بخش شمالی ترکستان تا چین، آیین بودا از کوچه[۴] (Kù-Chè) به پادشاه‌نشین‌های اگنی دِیشه[۵] (کاره‌شهر[۶])، کائو ـ چانگ[۷]، باروکه[۸] (اکوس[۹]) توسعه یافت. بنابر گفته مسافران چینی که از آسیای

---

1. Kaniska 2. Kusana 3. Gandhara 4. Kucha 5. Agnidesha
6. Karashahr 7. Kao-Chàng 8. Bharuka 9. Akus

مرکزی دیدار کرده‌اند، پیروان هینه‌یانه (حداقل در زمان دیدار آنان) در تورفان، شان شان[1]، کاشگر[2]، و کوچه از همه قوی‌تر بودند، درحالی که یارکند[3] و ختن پایگاه مهایانه بود.

در آسیای مرکزی انبوه گیج‌کننده‌ای از زبان‌ها، مذهب‌ها، و فرهنگ‌ها وجود داشت، و هنگامی که آیین بودا با این سنت‌های مختلف ارتباط پیدا کرد، دستخوش تغییر شد و رشد کرد. آیین‌های شنمی، زرتشتی، مسیحیت نستوری و اسلام همه در این سرزمین نفوذ کردند و با آیین بودا هم‌زیستی داشتند. مثلاً، برخی از ستوّه‌های مهایانه نظیر اَمِتَبَه، ممکن است تا حدی از نفوذ آیین زرتشت الهام گرفته باشند. هم‌چنین، نشانه درجه‌ای از هم‌جوشی (التقاط) بین آین بودا و مذهب مانی، مذهب ثنوی ایرانی که در سده سوم میلادی پایه‌گذاری شد، وجود دارد.

آیین بودا در بخش‌هایی از آسیای مرکزی تا سده یازدهم به‌ویژه با حمایت ترکان اویقوری، به شکوفایی ادامه داد. ولی با هجوم‌های موفق و فزاینده اسلام (که از قرن هفتم آغاز شد) و زوال خاندان تانگ (۶۱۸ـ۹۰۷) در چین، آسیای مرکزی که زمانی چهار راه مهم برخورد فرهنگ‌های هندی و چینی بود، موقعیت خود را از دست داد. آیین بودا در این منطقه، به‌تدریج به چیزی مربوط به گذشته تبدیل شد.

1. Shan shan 2. Kashgar 3. Yarkand

چین:

گرچه گزارش‌هایی درباره بودائیان چینی از سده سوم پیش از میلاد وجود دارد، ولی آیین بودا تا سده‌های نخستین میلادی به‌طور جدی در این کشور رواج نیافت. سنت می‌گوید که آیین بودا پس از آن رواج یافت که مینگ تی[1] امپراتور خاندان هان (فرمانروایی: از ۵۷/۵۸ تا ۷۵/۷۶ میلادی) خواب خدای زرین پرنده‌ای را دید که به تجسم بودا تعبیر شد. به‌دنبال آن، امپراتور فرستادگانی به هندوستان اعزام کرد. آنان با «سوتره در ۴۲ بخش» به چین بازگشتند که در لو ـ یانگ[2] معبدی خارج از پایتخت، جا داده شد. آیین بودا به‌تدریج وارد چین شد، ابتدا بیشتر از طریق آسیای مرکزی و بعد از طریق راه‌های بازرگانی اطراف و داخل آسیای جنوب شرقی.

سده‌های نخستین:

آیین بودایی که نخست در دوران سلسله هان در چین معمول شد، عمیقاً رنگ اعمال جادویی داشت که آن را با آیین دائو رایج در چین (ترکیبی از باورها، اعمال و فلسفه مردمی) سازگار می‌ساخت. بودائیان آغازین چین، به جای نظریه نه ـ خود، فناناپذیری روح را آموزش می‌دادند. نیروانه به نوعی از بی‌مرگی تبدیل شد. همچنین آنان نظریه کَرمَه، ارزش‌های مهر و هم‌دردی و نیاز به سرکوب شهوت‌ها را آموزش

---

1. Ming Ti 2. Lo yang

می‌دادند.

تا پایان حکومت سلسله هان، هم‌زیستی عملی بین آیین دائو و آیین بودا، و رواج عام وسایل کار برای نیل به بی‌مرگی از طریق روش‌های مرتاضانه وجود داشت. این اعتقاد به‌طور گسترده‌ای شایع بود که لائو ـ ذی بنیان‌گذار آیین دائو، دوباره به عنوان بودا در هندوستان متولد شده است. بسیاری از امپراتوران چینی، در یک معبد، لائو ـ ذی و بودا را پرستش می‌کردند. در نخستین ترجمه‌های سوتره‌های بودایی به چینی ـ یعنی سوتره‌هایی که به موضوع‌هایی مثل کنترل تنفس و تمرکز عرفانی می‌پردازد ـ واژگان آیین دائو به‌کار برده می‌شد تا آیین بودا را برای چینیان قابل فهم سازد.

پس از دورهٔ هان، در شمال چین امپراتوران غیرچینی، اغلب از رهروان بودایی برای راهنمایی‌های سیاسی ـ نظامی و نیز مهارتشان در جادوگری استفاده می‌کردند. در عین حال، در جنوب، آیین بودا شروع به نفوذ در محفل‌های فلسفی و ادبی اشراف کرد. یکی از مهم‌ترین کمک‌ها به رشد آیین بودا در چین این دوره، کار ترجمه بود. مهم‌ترین مترجمان اولیه، رهروان دانشمند بودند. کوماراجیوه[1] پیش از آن که در سال ۴۰۱ میلادی به دربار چین آورده شود، وداهای هندو، علوم خفیه، و نجوم و نیز هینه‌یانه و مهایانه را آموزش دیده بود.

طی سده‌های ششم و هفتم میلادی مکتب‌های بودایی هندوستان

---

1. Kumarajiva

[در چین] استقرار یافت، و مکتب‌های جدید خاص چین شروع به شکل گرفتن کرد، آیین بودا به نیروی فکری نیرومندی در چین تبدیل می‌شد. نهادهای صومعه‌ای زیاد شدند و آیین بودا میان روستائیان شروع به جا افتادن کرد. بنابراین تعجب‌آور نیست که وقتی سلسله سوئی[1] حکومت خود را در چین دوباره متحد شده برقرار کرد (۶۱۸-۵۸۱)، آیین بودا به‌عنوان مذهب رسمی شکوفا شد.

توسعه در دوران سلسلهٔ تانگ (۹۰۷-۶۱۸):

در چین، دوران سلسله تانگ عصر طلایی آیین بودا بود. گرچه امپراتوران تانگ خود عموماً پیرو آیین دائو بودند، ولی از آیین بودا که فوق‌العاده رایج شده بود، حمایت می‌کردند. در دوره تانگ، دولت کنترل خود را بر دیرها و گزینش رهروان و وضع قانونی آنان گسترش داد. از این زمان به بعد، رهرو چینی خود را صرفاً چن[2] یا «تبعه» خواند. در این دوره، مکتب‌های متعدد چینی، شیوه‌های متمایز خود را به وجود آوردند. برخی از آن‌ها سازماندهی جامع متن‌ها و آموزش‌های وسیع بودایی را ایجاد کردند. شمار دیرهای بودایی و مقدار زمینی که در مالکیت آن‌ها بود، توسعه یافت. طی همین دوره بود که بسیاری از دانشمندان، به سفر زیارتی هندوستان رفتند، این سفرهای حماسی، هم با متن‌هایی که به‌دست آمد و هم با الهام فکری و معنوی که از هندوستان آورده شد،

---

1. Sui 2. Ch'en

آیین بودا را در چین بسیار غنی ساخت.

ولی آیین بودا هرگز نمی‌توانست جانشین رقیب‌های دائویی و کنفوسیوسی خود شود و در ۸۴۵ امپراتور وو ـ زونگ[1] شروع به تعقیب جدی [بودائیان] کرد. بنابر اسناد، ۴۶۰۰۰ معبد و ۴۰۰۰۰ زیارتگاه بودایی ویران گردید، و ۲۶۰۵۰۰ رهرو مرد و زن وادار به بازگشت به زندگی عادی شدند.

آیین بودا پس از تانگ:

آیین بودا هرگز از تعقیب بزرگ سال ۸۴۵ کاملاً به خود نیامد. ولی مقدار زیادی از میراث خود را حفظ کرد و به ایفای نقش مهمی در حیات مذهبی چین ادامه داد. آیین بودا، از یک سو، هویت خود را به‌عنوان آیین بودا حفظ کرد و گونه‌های جدیدی به وجود آورد که از طریق آن‌ها نظرهای خود را ابراز کرد. این‌گونه‌های جدید متن‌هایی نظیر یو لو[2] یا «گفتارهای ثبت شده» از استادان مشهور که اساساً خطاب به رهروان است، و نیز اثرهای ادبی‌تر نظیر سفر به خاور (نوشته سده شانزدهم) و رویای اتاق قرمز (سده هیجدهم) را در برمی‌گیرد. از سوی دیگر، با سنت‌های کنفوسیوسی و دائویی ادغام شد تا طرز فکر چند مذهبی پیچیده‌ای را تشکیل دهد که تمام سنت‌ها را کم و بیش به آسانی در برگیرد.

1.Wu-tsung   2. yü-lu

در میان مکتب‌های مختلف، دو مکتبی که بیشترین نیروی حیات را حفظ کردند، عبارت بودند از مکتب چَن (در غرب با نام ژاپنی آن، ذِن، بهتر شناخته شده است) که به‌خاطر تأکید بر نگرش مورد توجه قرار گرفت و سنت پاک بوم که بر زهد بودایی تأکید می‌کرد. مکتب نخست در میان نخبگان فرهیخته، بیشترین نفوذ را اِعمال کرد. این اِعمال نفوذ از طریق رسانه‌های مختلف از جمله هنر انجام می‌شد. مثلاً هنرمندان مکتب چَن، طی دوران سلسله سونگ (۱۲۷-۹۶۰) اثر تعیین کننده‌ای بر نقاشی منظرهٔ چینی گذاشتند. هنرمندان نقش‌های گل، رودخانه، درخت را که با حرکت سریع و ماهرانه قلم اجرا می‌شد، به‌کار می‌گرفتند تا نسبت به سَیَلان و تهی بودن تمام واقعیت، بینشی ایجاد کنند. سنت پاک بوم نفوذ بیشتری بر تمام مردم اِعمال می‌کرد و گاهی با انجمن‌های سرّی و قیام‌های دهقانی همکاری داشت. ولی این دو سنتِ ظاهراً متمایز، ارتباط تنگاتنگی با هم داشتند. افزون‌بر این، آن‌ها، با سایر گروه‌های بودایی، مانند گروه به اصطلاح «زیارت اهل قبور» که در اصل توسط استادان آیین تنتره بودایی رایج شده بود، آمیزش داشتند.

طی دهه‌های نخستین سده بیستم، چین حرکتی را برای اصلاح آیین بودا تجربه کرد که هدف آن، حیات دوباره بخشیدن به سنت بودایی چین و تطبیق آموزش‌های بودایی و نهادهای آن با شرایط نوین بود. ولی وقفه‌ای که جنگ چین و ژاپن ایجاد کرد و استقرار بعدی حکومت کمونیستی، برای آرمان بودایی سودبخش نبود. انجمن بودایی، طی انقلاب فرهنگی (۶۹-۱۹۶۶) به شدت سرکوب شد. از ۱۹۷۶ دولت

چین سیاست شکیبانه‌تری را پیش گرفته است؛ ولی دامنه تداوم نیروی حیات بودایی را مشکل می‌توان تعیین کرد.

کره و ژاپن:

کره:

آیین بودا زمانی در کره شناخته شد که این منطقه به سه پادشاهی پائکچه[1]، کوگوریو[2]، و سیلّه[3] تقسیم شده بود. پس از این که آیین بودا در سده چهارم از چین به پادشاهی شمالی کوگوریو رسید، به‌تدریج به پادشاهی‌های دیگر کره گسترش یافت. مطابق معمول، این دین جدید ابتدا در دربار پذیرفته شد و سپس به مردم رسید. پس از وحدت کشور که در سال‌های دهه ۶۶۰ توسط پادشاهی سیلّه انجام شد، آیین بودا در سراسر کره رو به شکوفایی نهاد. رهرو وُن هیو[4] (۶۸۶-۶۱۷) پرجاذبه‌ترین دانشمند اصلاح‌طلب روزگار خود بود. او ازدواج کرد و روایتی «جهانی» از آیین بودا را آموزش داد که تمام شاخه‌ها و فرقه‌ها را در برمی‌گرفت. او کوشید برای بیان معنی آیین بودا از موسیقی، ادبیات، و رقص استفاده کند. دانشمند دیگر عصر سیلّه اوئی ـ سانگ[5] (۷۰۲-۶۲۵) بود که به چین رفت و برای ترویج فرقه هوا اُم[6] (به چینی: هوا ـ ین[7]) به کره بازگشت. فرقه چَن (ذِن) چینی در سده هشتم شناخته شد و با جذب

1. Paekche 2. Koguryo 3. Silla 4. Won Hyo 5. Ui-Sang
6. Hwaom 7. Hua-yen

روایت‌های کره‌ای هوا ـ ین، تین ـ تائی[1]، و پاک بوم به‌تدریج به مکتب مسلط بودایی در کره تبدیل شد، همان‌طور که در ویتنام شد.

آیین بودایی اولیه کره با نگرش این جهانی مشخص می‌شد. این آیین بر جنبه‌های عمل‌گرایانه، ملی‌گرایانه، و اشرافی دین تأکید می‌کرد. با این وجود یک سنت بومی مذهب شمنی طی قرن‌ها بر توسعه آیین بودا میان مردم اثر گذاشت. رهروان بودایی می‌رقصیدند، می‌خواندند و مناسک شمنی را اجرا می‌کردند.

طی دوره کوریو[2] (۱۳۹۲-۹۳۵) آیین بودایی کره به اوج خود رسید. طی بخش نخست این دوران، انجمن بودائیان کره به چاپ سه سبد کره‌ای[3]، یکی از جامع‌ترین چاپ‌های سوتره بودایی در آن زمان پرداخت. رهروی به‌نام اوایچ اُن[4] (۱۱۰۱-۱۰۵۵)، پس از ۲۵ سال تحقیق، کتاب‌شناسی برجسته‌ای از آثار نوشته بودایی در سه جلد انتشار داد. اوایچ اُن سرپرستی توسعه فرقه تین ـ تائی را نیز در کره بر عهده داشت. او بر نیاز به هم‌کاری فرقه چَن و سایر مکتب‌های «تعلیم» آیین بودای کره اصرار می‌کرد. در اواخر دوره کوریو، آیین بودا دچار فساد داخلی و تعقیب خارجی شد که به خصوص نو ـ کنفوسیوسیان آن را تشویق می‌کردند. دولت شروع کرد به محدود کردن امتیازات رهروان، و آیین کنفوسیوس به عنوان دین رسمی جانشین آیین بودا شد. با اینکه

---

1. Tien-Tài 2. Koryo 3. Tripitaka Korean 4. Uich on

سلسله‌یی[1] (۱۹۱۰-۱۳۹۲) به این محدودیت‌ها ادامه داد، رهروان بودایی و بودائیان غیرروحانی در سال‌های ۱۵۹۲ و ۱۵۹۷ بر ضد حمله قوای ژاپنی به رهبری تویوتومی هیده‌یوشی[2] (۹۸-۱۵۳۷)، شجاعانه جنگیدند. در دهه پیش از الحاق کره به ژاپن (۱۹۱۰) کوشش‌هایی برای وحدت آیین بودایی کره به عمل آمد. این کوشش‌ها و کوشش‌های بعدی «مبلغان» بودایی ژاپن، اغلب بیهوده بودند.

از پایان جنگ دوم جهانی، حکومت کمونیستی در کره شمالی و جنب‌وجوش زیاد مسیحیت در کره جنوبی سد راه آیین بودا شده‌اند. به‌رغم این چالش‌ها بودائیان به‌ویژه در کره‌جنوبی سنت‌های قدیمی خود را حفظ و حرکت‌های جدیدی را آغاز کرده‌اند.

ژاپن:

ورود آیین بودا به ژاپن:

درحالی که آیین بودا در چین در نظام خانواده ریشه دوانده بود، در ژاپن تکیه‌گاه خود را در ملت یافت. آیین بودا که در اصل، در سده ششم از کره به ژاپن وارد شد، به‌عنوان طلسم حفظ کشور تلقی گردید. این مذهب، مورد پذیرش طایفه قدرتمند سوگا[3] قرارگرفت؛ ولی از طرف دیگران رد شد. به این ترتیب، سبب اختلاف‌هایی شد شبیه به تفرقه‌ای که ورود آیین بودا در تبت پدید آورد. در هر دو کشور عده‌ای معتقد بودند که ورود

---

1. Yi 2. Toyotomi Hideyoshi 3. Soga

پیکره‌های بودایی، اهانت به خدایان بومی است که باعث طاعون و بلاهای طبیعی می‌شود. غلبه بر چنین جوّی، به تدریج صورت گرفت. با اینکه آیین بودای طایفه سوگا به‌طور گسترده‌ای جادوگرانه بود، زیر نفوذ شاهزاده شوتوکو که در سال ۵۹۳ نایب‌السلطنه شد، سایر جنبه‌های آیین بودا مورد پذیرش قرار گرفت. شوتوکو درباره کتاب‌های مقدس مختلف سخنرانی می‌کرد که در آن آرمان‌های مردم عادی و پادشاه را مورد تأکید قرار می‌داد و به‌عنوان شالوده معنوی دولت، یک «قانون اساسی هفده ماده‌ای» تألیف کرد که در آن، آیین بودا زیرکانه با آیین کنفوسیوس درهم می‌آمیخت. در زمان‌های بعد، او را به‌طور گسترده‌ای، مظهر اَوَلُکیتِشِوَرَه، بودای آینده تلقی می‌کردند.

دوره‌های نارا[1] و هیان[2]:

طی دوره نارا (۷۱۰-۷۸۴) آیین بودا مذهب رسمی ژاپن شد. امپراتور شومو[3] با جدیت این دین را اشاعه می‌داد. پایتخت امپراتور نارا - با مجسمه «بودای بزرگ» آن (دای‌بیتسو)[4] - مرکز دین ملی شد. مکتب‌های بودایی از چین وارد شد و درنارا استقرار یافت، و معبدهای ایالتی با یارانه دولتی (کوکوبونجی)[5]، سیستم را در سطح محلی کارآمد ساخت.

پس از آنکه پایتخت در ۷۹۴ به هیان - کیو (کیوتوی امروزین)

---

1. Nara 2. Heian 3. Shomu 4. Daibitsu 5. Kukubunji

منتقل شد، آیین بودا به رونق خود ادامه داد. نفوذ چینیان، به‌ویژه از طریق معرفی مکتب‌های جدید چینی که بر دربار تسلط می‌یافتند، به ایفای نقش با اهمیتی ادامه داد. کوه هی‌ای[1] وکوه کویا[2] به مرکز مکتب‌های جدید تین ـ تای[3] (تندای[4]) و مکتب‌های تنتره بودایی (شینگون[5])، تبدیل شد که با فلسفه‌های پیچیده و مراسم عبادی دشوار و ظریف مشخص می‌شدند. افزون‌بر این، آیین بودا و شینتوی بومی و سنت محلی برهم اثر کردند و الگوهای مختلف مذهب بوداگرایانه خاص ژاپن رواج بسیار یافت.

مکتب‌های جدید دوره کاماکورا[6]:

سده‌های دوازدهم و سیزدهم نقطه عطفی در تاریخ ژاپن و به‌ویژه در تاریخ آیین بودای ژاپن بود. در اواخر سده دوازدهم رژیم امپراتوری و مرکز آن هیان فرو پاشید، و حکومت فئودالی جدیدی (حکومت شوگون[7]ها) مرکز خود را در کاماکوزا مستقر ساخت. به‌عنوان بخشی از همان روند، شماری رهبران بودایی جدید ظهور کردند و مکتب‌های بودایی ژاپن را بنیان نهادند. این اصلاح‌طلبان، شامل مبلغان سنت‌های ذن، نظیر ای‌سای[8] و دُگن[9]؛ طرفداران پاک‌بوم نظیر هونن[10]، شین‌ران[11]، و ایپن[12]؛ نی‌چیرِن[13] بنیانگذار مکتب جدیدی که شهرت قابل توجهی به‌دست آورد، می‌شدند. سنت‌های مشخصاً ژاپنی که توسط این

1. Hiei 2. Koya 3. Tien-Tai 4. Tendai 5. Shingon
6. Kamakura 7. Shogun 8. Eisai 9. Dogen 10. Honen
11. Shinran 12. Ippen 13. Nichiren

اصلاح‌طلبان و بنیان‌گذاران خلاق تأسیس شد، همراه با وصف‌های بسیار بسیار متنوع از زهد بودایی ـ شینتویی، جزء سازنده طرز تفکر بودایی‌گرایانه‌ای شد که حیات مذهبی ژاپن را در سده نوزدهم سازمان داد. همچنین، بسیاری از گروه‌های بودایی، طی این دوره اجازه دادند که مردان مذهبی‌شان ازدواج کنند که در نتیجه، معبدها اغلب زیر کنترل خانواده‌های خاصی قرار گرفتند.

دوران پیش مدرن تا عصر حاضر:

در زمان حکومت شوگون‌های توکوگاوا[1] (۱۸۶۷-۱۶۰۳) آیین بودا یک بازوی دولت شد. از معبدها برای ثبت‌نام عمومی استفاده می‌شد؛ این راهی بود برای جلوگیری از گسترش مسیحیت که از نظر دولت یک تهدید سیاسی بود. این همبستگی با رژیم توکوگاوا، در آغاز دوران می‌جی[2] (۱۹۱۲-۱۸۶۸) به آیین بودا، دست‌کم در میان نخبگان، رواج کامل بخشید. در آن زمان از نظر الیگارشی جدید حاکم، برای این که شینتو مذهب رسمی جدید شود، جدا کردن آن از آیین بودا لازم بود. این به مصادره زمین‌های معبدها و خلع لباس بسیاری از روحانیان بودایی انجامید. در دوران ملی‌گرایی افراطی (اولترا ناسیونالیسم) (حدود ۴۵-۱۹۳۰) اندیشمندان بودایی برای وحدت شرق در یک «سرزمین بودایی» بزرگ با قیمومیت ژاپن، دعوت عام به عمل آوردند. ولی پس از

---

1. Tokugawa 2. Meiji

جنگ گروه‌های بودایی، جدید و قدیم به یکسان، شروع کردند به تأکید بر اینکه آیین بودا مذهب صلح و برادری است. طی دوران پس از جنگ، بیشترین فعالیت چشم‌گیر از جانب «مذهب‌های جدید»ی نظیر سوکا - گاکّای[1] («انجمن ایجاد ارزش») و ریسو - کوسی[2] («انجمن برای برقراری درستکاری و روابط دوستانه») بوده است. طی این دوران سوکا - گاکّای با همان شوری که از خود در تغییر کیش افراد نشان داده بود، وارد سیاست شد. بسیاری از ژاپنی‌ها به حزب سیاسی برپایه سوکو - گاکّای (حزب کومیتو[3]) به علت ایدئولوژی بسیار مبهم و محافظه‌کارانه‌اش، با ترس و سوءظن می‌نگرند.

تبت، مغولستان و کشورهای هیمالیا:

تبت:

بنابر سنت تبتی، آیین بودا در تبت، نخست در زمان سلطنت سُرنگ - برتسان - سگام - پو[4] (حدود ۶۲۷ تا حدود ۶۵۰) شناخته شد. این پادشاه دو همسر داشت که نخستین حامیان این دین بودند و بعد در سنت مردمی به عنوان مظهر نجات‌دهنده بودایی، تارا[5]، شناخته شدند. این آیین از جانب کری - سرنگ - لده - بتسان[6]، سلطانی که در زمان او (حدود ۷۵۵ تا ۷۹۷) نخستین دیر تبت در بسام - یاس[7] (سمیه[8]) ساخته

1. Soka-gakkai 2. Rissho-Kosei 3. Komeito 4. Srong-brtsan-sgam-po
5. Tara 6. Kheri-srong-lde-btson 7. Bsam-yas 8. Samye

شد، نخستین هفت رهرو، منصب مذهبی گرفتند و استاد مشهور تنتره هندی پَدمَه سَمْبَوه[1] به تبت دعوت شد و به‌طور فعال مورد حمایت قرار گرفت. افسانه‌های بسیاری پَدمَه سَمْبَوه را که مهاسدَّه (استاد نیروهای معجزه‌آسا) بود احاطه کرده است؛ به او نسبت می‌دهند که ارواح و شیاطین بُن[2] (ارواح و شیاطین مذهب بومی تبت) را زیر فرمان داشت و آن‌ها را به خدمت آیین بودا درآورده بود. در آن زمان، نفوذ آیین بودای چینی بسیار زیاد بود، ولی گزارش شده است که در شورای بسام ـ یاس (۷۹۴ -۷۹۲) تصمیم گرفته شد که سنت هندی باید حاکم باشد.

در پی یک دوره سرکوب که تقریباً دو سده طول کشید (از اوایل سال‌های ۸۰۰ تا اوایل سال‌های ۱۰۰۰)، آیین بودا در تبت احیاء شد. طی سده‌های یازدهم و دوازدهم، بسیاری از تبتیان برای به‌دست آوردن و ترجمه متن‌های بودایی و آموزش نظریه و عمل بودایی به هندوستان سفر کردند. با کمک استاد مشهور هندی اتیشه[3] که در ۱۰۴۲ به تبت رسید، آیین بودا به‌عنوان مذهب مسلط استقرار یافت. از این پس، آیین بودا فرهنگ اصلی نخبگان و نیروی قدرتمندی در امور دولت شد و در تمام جنبه‌های زندگی مردم تبت عمیقاً نفوذ کرد. یکی از بزرگ‌ترین دست‌آوردهای انجمن بودایی در تبت، ترجمه مجموعه عظیمی از آثار بودایی، از جمله مجموعه بکا ـ گیور[4] («ترجمه کلام بودا») و بستان ـ

---

1. Padma Ssmbavah 2. Bon 3. Atisha 4. Bka-gyor

گیور[1] («ترجمه آیین»)، به زبان تبتی بود. بکا-گیور شامل شش بخش است: (۱) تنتره، (۲) پرجنه پارمتا[2]، (۳) رتَنَه کوته[3]، مجموعه‌ای از متن‌های کوچک مهایانه، (۴) اَوَتَمسَکَه[4]، (۵) سوتره (بیشتر سوتره‌های مهایانه، ولی برخی متن‌های هینه‌یانه گنجانده شده است)، (۶) ونَیه. بستان-گیور شامل ۲۴ جلد با ۳۶۲۶ متن که به سه گروه عمده تقسیم شده است: (۱) استوتره‌ها[5] (سرودهای ستایش) در یک جلد، شامل ۶۴ متن، (۲) تفسیرهای تنتره‌ها شامل ۳۰۵۵ متن، و (۳) تفسیرهای سوتره‌ها در ۱۳۷ جلد شامل ۵۶۷ متن.

در اواخر سده چهاردهم یا اوایل سده پانزدهم گسترش بزرگی در تاریخ بودای تبت رخ داد، هنگامی که یک اصلاح‌طلب بزرگ بودایی بنام زونگ-کا-پا[6] مکتب دگه-لوگس-پا[7] را تأسیس کرد که با عنوان کلاه زردها معروف‌تر است. در ۱۵۷۸ نمایندگان این مکتب، موفق شدند که آلتان خان مغول را پیرو این مکتب کنند، و رهبر آنان (معروف به دالائی لامای سوم) با قیمومیت خان، قدرت مذهبی قابل توجهی کسب کرد. در میانه سده هفدهم خان بزرگ، دالائی لامای پنجم را به عنوان حاکم مذهبی تبت تعیین کرد. دالائی لاماهای بعدی، که تجسم پی‌درپی بُدی ستّوَه اَوَلُکیتِشوَرَه[8] تلقی می‌شدند، این مقام را طی بیشتر دوره باقی مانده پیش مدرن حفظ کردند و از پایتخت، لهاسا، حکم می‌راندند.

---

1. Bstan-gyor 2. Prajna Paramita 3. Ratnakuta 4. Avatamsaka
5. Stotra 6. Tsong-kha-pa 7. Dge-lugs-pa 8. Avalokiteshvara

دالائی لامای پنجم، مقام عالی پانچن لاما[1] را برای رهرو بزرگ معبد تاشی‌لون‌پو[2] واقع در غرب لهاسا پایه‌گذاری کرد. پانچن لاماها به‌عنوان تجسم پی‌درپی بودا اَمِتَبَه[3] تلقی می‌شدند. پانچن لاما، برخلاف دالایی‌لاما معمولاً فقط فرمانروای معنوی شناخته می‌شد.

در سراسر بخش بزرگی از تاریخ تبت، بسیاری از دیرهای بزرگ توسط رهروان اشراف که می‌توانستند ازدواج کنند و اختیارات مذهبی خود را به پسران‌شان منتقل کنند، کنترل می‌شد. اغلب رهروان، جنگ‌جو بودند و دیرها به دژهای مسلح تبدیل شد. منچوها در سده هفدهم، بعد بریتانیایی‌ها، چینی‌های ملی‌گرا و کمونیست‌های چینی، همه کوشیدند که از تقسیم قدرت بین پانچن لاما و دالایی لاما، به سود مقاصد خود بهره‌برداری کنند. در ۱۹۵۹ پس از فرار دالایی لاما به هندوستان، کمونیست‌های چینی، قدرت دنیوی را در اختیار گرفتند. در زمان حکومت چینی‌ها، بودائیان تبتی دچار دوره‌های تعقیب و آزار شدند که بعضی از آن‌ها شدید بود. تعجب‌آور نیست که این امر، پیوند بین آیین بودا و مقاومت ملی را تقویت کرده است.

مغولستان:

گونه متمایز آیین بودا که در تبت گسترش یافت بر منطقه‌ها و مردم مجاور تأثیر بسیاری گذاشت. مهم‌ترین آن، گرویدن قبیله‌های مغول شمال

---

1. Panchen Lama 2. Tashilhun po 3. Amitaba

و شرق تبت بود. نشانه‌هایی وجود دارد که آیین بودا از سده چهارم در میان مغول‌ها حضور داشته است؛ گرچه منابع کمیاب‌اند. با وجود این، روشن است که طی سده سیزدهم، روابط نزدیکی بین دربار مغول در چین و برخی از رهبران بودایی تبت پدید آمد. کوبلای خان، حامی گونه تبتی آیین بودا شد. مشاوران تبتی کوبلان خان به ایجاد حروف بزرگ برای زبان مغولی کمک کردند و متن‌های بودایی بسیاری از تبتی به مغولی ترجمه شد. ولی به‌طور کلی، این کیش نتوانست طی این دوره، از حمایت گسترده مردمی برخوردار شود. در ۱۵۷۸ که آلتان خان روایت دگه ـ لوگس ـ پای سنت تبتی را پذیرفت و از انتشار آن بین پیروان خود در تمام سطح‌های جامعه مغول حمایت کرد؛ وضعیت تازه‌ای به وجود آمد. طی قرن‌ها، مغولان سنت‌های بودایی بسیار غنی خود را پدید آوردند. دانشمندان مغولی، مجموعه وسیعی از متن‌ها را از زبان تبتی ترجمه کردند و متن‌های اصلی و عالمانه خود را ایجاد کردند. مغول‌ها نظریه، عمل و سازمان‌های فرقه‌ای بودایی خود را براساس الگوهای تبتی پایه‌گذاری کردند؛ ولی آن‌ها را به وجه متمایزی اقتباس کردند و توسعه دادند.

بین ۱۲۸۰ و ۱۳۶۸ چین جزئی از امپراتوری مغول بود و مغول‌ها گونه تبتی آیین بودا را در چین برقرار کردند. هنگامی که دیگر در چین قدرتی نداشتند، در سرزمین خود، استپ‌های آسیای مرکزی، به حفظ سنت‌هایی که پدید آورده بودند، ادامه دادند. با این همه، در سده بیستم رژیم‌های کمونیستی، که در مناطق مغول‌نشین اتحاد شوروی، مغولستان،

و چین حکومت را به دست داشتند، آیین بودای مغولی را تضعیف کردند.

کشورهای هیمالیا:

آیین بودای تبتی نفوذ چشمگیری بر کشورهای هیمالیا واقع در طول مرز جنوبی تبت اعمال کرده است. در نپال، آیین بودا هم از هندوستان و هم از تبت تأثیر پذیرفته است. گرچه بودا در بخش جنوبی منطقه‌ای که اکنون نپال است، در لِومبنی، حدود ۱۵ مایلی [۲۴ کیلومتری] کَپِلَه وَتُّو (کَپِلَه وَستو) متولد شد؛ ولی به‌نظر می‌رسد که آیین بودا تنها بعدها، شاید در زمان سلطنت اَشوکَه، به طور فعال گسترش یافته است. در سده هشتم میلادی، نپال در مدار فرهنگی تبت قرار گرفت. چند سده بعد، در اثر هجوم مسلمانان به هندوستان، هم هندوها (نظیر اشرافیت برهمن گورچه[1]) و هم بودائیان به این کشور پناه بردند. در دوران جدید، گردونه و پرچم دعا[2] یادآور نفوذ مستقیم آیین بودای تبتی است. میراث هندی به‌ویژه در نظام کاستی که بودائیان و غیر بودائیان را یکسان در برمی‌گیرد، آشکار است.

در [کشور] بوتان[3] یک لامای تبتی در سده هفتم میلادی آیین بودا و سبک تبتی سلسله مراتب مذهبی را عرضه کرد. آیین بودای رایج در

---

1. Gurcha

۲ ـ وسیله‌ای مکانیکی که با چرخاندن آن یا وزیدن باد به‌آن صدای ورد و دعا از آن خارج می‌شود ـ مترجم

3. Bhutan

بوتان از فرقه تبتی بکا ـ برگیود ـ پا[1] که امتیازهای جادویی زندگی در غارها را مورد تأکید قرار داده و مقررات بی‌همسری را به روحانیانش تحمیل نکرده بود، تأثیر پذیرفته است. آیین بودا در نپال، برخورد فزاینده‌ای با نیروهای نوگرا پیدا می‌کند، که به تضعیف بسیاری از مراسم سنتی آن پرداخته‌اند.

آیین بودا در غرب:

طی تاریخ طولانی بودایی، آثار نفوذ بودایی، گهگاه به جهان غرب رسیده است. با این که شواهد ضعیف است، دانشمندان برآنند که در حدود آغاز عصر مسیحیت، رهروان بودایی تا مصر رسیده بودند. در نوشته‌های پدران کلیسا، به طور اتفاقی اشاره‌هایی وجود دارد که ظاهراً به سنت‌های بودایی است. افزون‌بر آن، روایتی از شرح حال بودا که با نام بارلیئم و یوسَفَت[2] شناخته شده، در اروپای سده‌های میانه رواج داشته است. در واقع، سیمای بودا در این داستان، چون قدیسی مسیحی معرفی شده است.

با این حال، در دوران جدید است که نشان حضور جدی آیین بودا را در دست داریم. حرکت آیین بودا از آسیا به غرب که در سده نوزدهم و بیستم رخ داد، دو جنبه داشت. از نیمه سده نوزدهم، آیین بودا توسط شمار بسیاری از مهاجران، نخست از چین و ژاپن و اخیراً از سایر کشورها

---

1. Bka - brgyud - pa 2. Barlaam and Josaphat

به‌ویژه کشورهای آسیای جنوب شرقی، به آمریکا و سایر کشورهای غربی وارد شد. آیین بودا در میان شمار قابل توجهی از فرهیختگان غرب - به‌ویژه در سال‌های دهه ۱۹۶۰ و اوایل دهه ۱۹۷۰ - در میان جوانانی که گونه‌های جدید تجربه و احساس مذهبی را جستجو می‌کردند، جایگاه ویژه‌ای به‌دست آورد. توجه غربیان به آیین بودا با کار مبلغان بودایی نظیر دانشمند ژاپنی د. ت. سوزوکی (۱۹۶۶-۱۸۷۰) و شماری از معلمان بودایی تبت که از زمان تسخیر سرزمین‌شان توسط چینی‌ها در سال‌های دهه ۱۹۵۰ به جنوب آمده‌اند، افزایش یافته است.

انجمن، جامعه، و دولت

بودائیان، همه وقت و همه‌جا اهمیت زندگی اجتماعی را تشخیص داده‌اند و طی سده‌ها، الگوی مشخصی متضمن رابطه‌ای همزیستانه بین رهروان (و در مواردی رهروان زن) و اجتماع غیرروحانی به وجود آورده‌اند. رابطه بین روحانیان دیرنشین و مردم عادی جابه‌جا و زمان به زمان تفاوت یافته است؛ ولی در سراسر بخش بزرگی از تاریخ بودایی، هر دو گروه در روند ساخت و بازسازی دنیای بودایی نقش اساسی ایفا کرده‌اند. افزون‌بر این، هم اهل دیر و هم مردم عادی درگیر انواع مراسم مذهبی خاص و عام بوده‌اند که جهت‌گیری‌ها و ارزش‌های بودایی را بیان کرده، جامعه بودایی را سازمان داده و به مسائل رستگاری شناسانه و عملی مورد علاقه بودائیان پرداخته است.

نمادهای دیر:

انجمن، مجمع رهروان بودایی است که از زمان پیدایش آیین بودا، آموزش‌های بودا را بررسی کرده، آن را آموزش داده و حفظ کرده است. رهروان در انجمن‌های خود از طریق سرمشق قرار گرفتن و همان‌گونه که بودا گفته است، از طریق آموزش اخلاق (پالی: سیلَه[1]؛ سنکریت: شیله[2])، به مردم خدمت کرده‌اند. در ازای این خدمت، مردم زندگی آنان را تأمین کرده‌اند و از این رهگذر، ثواب برده‌اند. دیر علاوه‌بر خدمت، به‌عنوان مرکز تبلیغ و آموزش بودایی، این مجال را در اختیار رهرو قرار می‌دهد که دور از دغدغه‌های دنیوی زندگی کند موقعیتی که عموماً برای پیروی دقیق از راهی که مستقیم‌ترین راه به رهایی است؛ لازم یا دست‌کم قابل توصیه شناخته شده است.

پیدایش و گسترش سنگه:

بنابرنظر دانشمندانِ آیین بودایی آغازین، در زمان بودا در شمال شرقی هندوستان، شمار زیادی گدا یا صدقه‌بگیر وجود داشته است که به‌طور انفرادی یا گروهی پرسه‌گردی و دریوزگی می‌کرده‌اند. اینان زندگی در خانه و درگیری با امور دنیوی را ترک کرده بودند؛ چه این امر لازمه جستجوی نظریه و شیوه عملی است که توضیح با معنایی از زندگی بدهد و رستگاری عرضه کند. هنگامی که چنین جستجوگری به کسی

---

1. Sila 2. Shila

برمی‌خورد که به نظر می‌رسید چنین پیام رستگاری را ارائه می‌دهد، او را به‌عنوان مرشد (گورو[1]) می‌پذیرفت و با او به پرسه‌گردی می‌رفت. وضع و حال این گدایان در سلام و کلامی که هنگام برخورد با پرسه‌گرد مذهبی دیگر رد و بدل می‌شد خلاصه می‌گردید؛ در این سلام و کلام سؤال می‌شد: «با هدایت چه کسی دریوزگی مذهبی را پذیرفته‌ای؟ استاد (ستّه[2])تو کیست؟ با کدام ذمّه‌ای موافقی؟» گروه گدایانی که گرد یک استاد تشکیل می‌شد، طی فصل باران (وَسهًّ[3]) از خرداد تا شهریور، پرسه‌گردی‌های خود را قطع می‌کردند. در این مدت، آنان در پناهگاه‌های مختلف باران (وَسّاوَسَه[4])، که معمولاً نزدیک دهکده‌ها قرار داشت، جمع می‌شدند. در این‌جا نیازهای معدود خود را روزانه دریوزگی می‌کردند و به جستجوی معنوی خود ادامه می‌دادند. بودا و پیروانش به‌خوبی می‌توانستند نخستین گروهی باشند که چنین پناهگاه سالانه‌ای پیدا کنند.

پس از مرگ بودا، پیروانش از هم جدا نشدند؛ بلکه به پرسه‌گردی ادامه دادند و با هم از پناهگاه باران برخوردار شدند. آنان در پناهگاه‌ها احتمالاً کلبه‌های خود را ساختند و جداگانه زندگی کردند. ولی حسّ همبستگی جمعی با سایر بودائیان، آنان را به گردهم‌آیی، دو هفته یک‌بار در اول و نیمه ماه، می‌کشاند تا با هم پاتی موکهً، یا اعلام استواری در رعایت مقررات دیر را بخوانند. این تشریفات، که غیرروحانیان نیز در آن

---

1. guru 2. Sattha 3. Vassa 4. Vassavasa

شرکت می‌کردند، اوپوسَتَه[1] نامیده شد.

طی چند سده نخستین پس از مرگ بودا، رفته‌رفته انجمن دو گروه رهرو مختلف را در برگرفت. یکی شیوه زندگی پرسه‌گردی را حفظ کرد؛ این گروه در تاریخ بودایی نیروی بسیار خلاقی بوده است و به ایفای نقش در آیین بودای معاصر، به‌ویژه در سری‌لنکه و جنوب شرقی آسیا، ادامه می‌دهد. دیگری، گروه بسیار بزرگتر، زندگی در جنگل را رها کرد و در مقرهای دایمی دیر (وهاره[2]) ساکن شد. ظاهراً دو دلیل عمده برای این تغییر شیوه زندگی وجود داشته است. اول، پیروان بودا از طریق اعتقاد به کیش مشترک قادر بودند سازمان منسجمی ایجاد کنند. دوم، مردم عادی زمین‌های با ارزشی هدیه کردند و ساختمان‌هایی برپا ساختند که پیروان بودا می‌توانستند با اطمینان از تأمین نیازهای اولیه زندگی و نیز اجرای حکم بودا مبنی بر اداره امور مردم، در این بناها مسکن گزینند. به این ترتیب، وهاره‌های کوچکی در شمال شرقی هندوستان و ناحیه‌های مجاور برپا شد که آیین بودا در آن گسترش یافت. با فرمانروایی اشوکه در سده سوم پیش از میلاد گسترش بیشتری پیش آمد. این پادشاه که بخش اعظم هندوستان را زیر فرمان داشت، به حمایت از وحدت و رفاه انجمن‌های دیر بودایی علاقه‌مند شد و در قلمرو خود، ذمّه‌ای را اعلام کرد که با آموزش‌های بودا برای مردم عادی وجه‌اشتراک بسیاری داشت. در نتیجه حمایت و نفوذ او آیین بودا وضعیت جهانی‌تری پیدا کرد.

1.Uposatha 2. Vihara

در دوران پس از اشوکه، دیرهای بودایی بزرگ‌تر شد و ثروت فراوانی به‌دست آورد. در حدود سده پنجم میلادی. مهاوهاره‌ها یا مرکزهای دیر، مانند نالنده، که به مثابه دانشگاه عمل می‌کردند، توسعه یافت. این دانشگاه‌ها مراکز آموزش و تبلیغ بودایی بودند و از چین و تبت رهرو جلب می‌کردند و مبلغ به این سرزمین‌ها می‌فرستادند؛ ولی در معرض نفوذ خارجی آیین هندو که دوباره احیاء شده بود قرار داشتند که این امر یکی از عامل‌هایی است که آیین بودا را تضعیف کرد و در سده سیزدهم به محو آن در هندوستان انجامید.

در تمام کشورهای بودایی، دیرها به‌عنوان مرکزهای تبلیغ و آموزش و پناهگاه به خدمت خود ادامه داد. گونه‌های مختلف نهادهای دیر در منطقه‌های خاص و در اوضاع و احوال خاص گسترش یافت. در چندین منطقه حداقل دو نوع نهاد وجود داشت. معدودی دیرهای عمومی بودند که معمولاً کم و بیش با معیارهای کلاسیک بودایی هم‌آهنگ عمل می‌کردند. افزون‌بر این، دیرهای کوچک بسیاری وجود داشت، اغلب در ناحیه‌های روستایی، که با تسامح خیلی بیش‌تری اداره می‌شدند. این‌ها اغلب نهادهای موروثی بودند که در آن حقوق و امتیازهای رهرو بزرگ به شاگردِ به فرزندی پذیرفته شده‌ای منتقل می‌شد. در ناحیه‌هایی که روحانیان از حق ازدواج برخوردار بودند ـ مثلاً در سری‌لنکه قرون وسطی و در ژاپن پس از دوران هیان ـ سنت توارث نَسَبی توسعه یافت.

سازمان داخلی سنگه

گسترش انجمن از یک گروه سائل پرسه‌گرد که از طریق اعتقاد به بودا و آموزش‌های او پیوند سستی با هم داشتند، به رهروانی که در یک دیر دایمی، نزدیک به هم زندگی می‌کردند، ایجاد مقررات و سازمانی با درجاتی از سلسله‌مراتب را ایجاب می‌کرد. به نظر می‌آید که نخستین سازمان درونی دیرها ماهیتی دموکراتیک داشت. این ماهیت دموکراتیک از دو عامل مهم تاریخی ناشی می‌شد. اول، بودا، آن‌گونه که رسم استادان زمان او بود، جانشین انسانی برای خود تعیین نکرد. در عوض، عقیده داشت که هر رهرو باید بکوشد راهی را که او آموزش داده است دنبال کند. این تصمیم بودا تمام رهروان را هم‌رتبه قرار می‌داد. قدرت مطلقی نمی‌توانست وجود داشته باشد که به یک شخص واگذار شود. زیرا قدرت، ذمّه‌ای بود که بودا آموزش داده بود. دوم، منطقه‌ای که آیین بودا در آن پدید آمد از نظر نظام دموکراسی، یا جمهوری قبیله‌ای شهرت داشت. وقتی مسئله‌ای جدی در منطقه، نیاز به رسیدگی داشت، مردان اهل منطقه گرد می‌آمدند تا دربارهٔ شیوه اقدام تصمیم بگیرند و اغلب رئیس موقتی انتخاب می‌کردند. انجمن آغازین این سنت جمهوری‌خواهانه را برگزید که تأیید ماهیت ضد استبدادی آموزش بودا بود.

وقتی موضوعی پیش می‌آمد، تمام رهروان دیر جمع می‌شدند. موضوع در برابر جمع رهروان قرار می‌گرفت و مورد بحث واقع می‌شد. اگر راه حلی به دست می‌آمد، سه بار خوانده می‌شد و سکوت به معنی

تصویب بود. اگر اختلاف‌نظری وجود داشت، ممکن بود رای‌گیری به عمل آید یا امر به کمیته یا داوری ریش‌سفیدان دیر مجاور ارجاع شود. با گسترش انجمن، نوعی تقسیم کار و سلسله‌مراتب اداری شکل گرفت. رهرو بزرگ دیر، رئیس این سلسله‌مراتب اداری بود و در امور دیر، قدرت تقریباً نامحدودی به او واگذار می‌شد. ولی خصلت ضدّ استبدادی بودایی ادامه یافت. مثلاً در چین، رهرو بزرگ به ارجاع مسئله‌های مهم به مجمع رهروان، که او را به رهبری برگزیده بود، ادامه داد. در کشورهای آسیای جنوب‌شرقی به‌طور سنتی نسبت به سلسله‌مراتب نفرتی وجود داشت که در بسیاری از واحدهای دیر تقریباً مستقل، اجرای مقررات را مشکل می‌کرد.

با گسترش انجمن بودایی، قوانین و آداب خاصی وضع شد که تا امروز نیز با اندک تغییری در تمام دیرهای بودایی اجرا می‌شود. قوانین داوری رهروان و مجازات‌هایی که باید تعیین شود، در متن‌های وِنیَه یافت می‌شوند (ونیه به معنی لغوی: «آن چه که هدایت می‌کند» است). وِنیَه پیتکَه کانون تیره‌واده شامل حکم‌هایی است که ظاهراً بودا در داوری موردهای خاص صادر کرده است. با اینکه در اغلب موردها صدور حکم از جانب بودا می‌تواند مورد تردید قرار گیرد، سعی در آن است که تمام صلاحیت به بودا نسبت داده شود و نه به یکی از شاگردانش.

بخش اساسی وِنیَه، پاتی موگّه است، که در سیر گسترش انجمن، تبدیل به فهرست قوانین دیر شد. این قانون‌ها هر پانزده روز یک‌بار در مجمع رهروان خوانده می‌شد؛ با مکثی پس از هر یک، به‌طوری که هر

رهرو که نقض قانون کرده است، بتواند اقرار کند و کیفر خود را بگیرد. با اینکه قوانین پاتی موکّه در مکتب‌های مختلف، تفاوت دارد (۱۲۷، ۲۵۰، ۲۵۳ به ترتیب در کانون‌های پالی، چینی، و تبتی) ولی در اساس یکسان هستند. بخش اول پاتی موکّه به چهار گناه بسیار بزرگ، بزرگترین گناهان، می‌پردازد که الزاماً به اخراج از دیر می‌انجامد. این‌ها عبارتند از: آمیزش جنسی، دزدی، قتل و اغراق در قدرت‌های معجزه‌گری. سایر مقررات، در هفت بخش، به قانون‌شکنی‌های ماهیتاً کوچک‌تر نظیر مشروبخواری و دروغگویی می‌پردازد.

در کشورهای تیره‌واده ـ سری‌لنکه، میانمار، تایلند، کامبوج، و لائوس ـ انجمن دیر بودائیان، اساساً از رهروان مرد و نوآموزان (انجمن زنان رهرو هزار سال پیش در جهان تیره‌واده از میان رفت و کوشش‌های معاصر برای تأسیس دوبارهٔ آن با حداقل موفقیت روبرو شده است)، مرتاضان سپیدجامه (شامل انواع گوناگون مردان و زنان عمل‌کننده به آیین که خارج از انجمن می‌مانند، ولی روش زندگی کم و بیش تارک دنیایی را دنبال می‌کنند)، و مردان و زنان غیرروحانی تشکیل می‌شود. در بعضی از کشورهای تیره‌واده، به‌ویژه در خاک اصلی آسیای جنوب شرقی، از پسران و مردان جوان به‌طور سنتی انتظار می‌رفت که برای یک دوره آزمایشی و نگرش به دیر بپیوندند. به این ترتیب، در این منطقه اکثر مردان با طرز فکر دیر درگیر بوده‌اند (و با وسعت کم‌تری حداقل در میانمار و تایلند هنوز هم هستند). این شیوه کار تا حد زیادی مشارکت افراد غیرروحانی را در امور دیر تشویق کرده است. در کشورهای مهایانه و

وجریانه چین و تبت به‌طور سنتی یک دوره یک‌ساله، پیش از اینکه داوطلب بتواند نوآموز شود، وجود داشت. این یک‌سالِ آموزشی بود که طی آن، داوطلب مراسم سرتراشی و ورود به نوآموزی را نمی‌گذراند و مشمول مالیات و خدمت دولتی باقی می‌ماند درحالی که در دیر آموزش مـی‌دید و کـارهای پست انـجام مـی‌داد. در پایان ایـن دوره یک ساله آزمایشی، داوطلب باید آزمونی را شامل خواندن بخشی از یک سوتره مشهور ـ طول این سوتره به مرد یا زن داوطلب بستگی داشت ـ و پاسخ به سئوال‌های گوناگون نظری می‌گذراند. در چین معمولاً شخص از مرحله کارآموزی جلوتر نمی‌رفت؛ مگـر ایـن‌که دارای شخصیتی استثنایی یـا وابسته به دولت باشد. بنابر قوانین وِنیَه، ورود به انجمن یک امر شخصی است و به خواست فـرد و خـانواده‌اش بستگی دارد. ولی در بـرخـی از کشورهای بودایی، پذیرش اغلب در کنترل دولت بـود و دولت آزمـون ورودی به انجمن و پیشرفت در انجمن را رهبری می‌کرد. در موقعیت‌های معینی پذیرش مذهبی اغلب نه تنها از طریق چنین آزمون‌هایی میسّر بود بلکه با حمایت یک مقام عالی یا از طریق خرید گواهی نـامه پـذیرش از دولت نیز امکان‌پذیر بود. این روش فروش گـواهـی‌نامه پـذیرش، گـاهی برای پر کردن خزانه مورد سوءاستفاده دولت قرار می‌گرفت.

زندگی یک رهرو بودایی در اصل یک زندگی پرسه‌گردی، فقر، دریوزگی و خودداری شدید جنسی بود. فرض بر این بود که رهروان فقط با صدقه زندگی کنند، لباس‌هایی از پارچه‌های به‌دست آمده از خاکروبه‌ها بپوشند، و فقط سه ردا، یک شال، یک کاسه یا کشکول دریـوزگی، یک

استره، یک سوزن، و یک صافی آب که برای گرفتن حشره‌ها از آب آشامیدنی به‌کار می‌رفت (برای این‌که حشره کشته یا خورده نشود) داشته باشند. بیشتر مکتب‌های بودایی هنوز بی‌همسری را مورد تأکید قرار می‌دهند، گرچه برخی از گروه‌ها، به‌ویژه در تبت و ژاپن، انضباط دیر را سست کرده‌اند و بعضی گروه‌های و جریانه، آموزش جنسی را، به مثابه مناسک خاصی که در نیل به رهایی کمک می‌کند، مجاز دانسته‌اند. ولی دریوزگی در تمام مکتب‌ها فقط حرکتی نمادین شده است که برای آموزش فروتنی یا همدردی و یا جمع‌آوری پول برای مقصدهای خاصی به‌کار می‌رود. همچنین، رشد دیرهای بزرگ اغلب به مصالحه بر روی قانون فقر انجامیده است. درحالی که رهرو ممکن بود قبل از ورود به دیر به معنی واقعی کلمه دارایی خود را رها کند ـ گرچه حتی این قاعده گاهی سست می‌شود ـ انجمن رهروان می‌توانست وارث ثروت شود و هدیه‌های سخاوتمندانه زمین دریافت کند. این کسب ثروت گاهی نه‌تنها به غفلت از آرمان دیر بودایی، بلکه به کسب قدرت دنیوی نیز انجامیده است. این عامل، به علاوهٔ ماهیت خودگردان دیرهای بودایی و نخستین ارتباط بودایی با سلطنت هندوستان، بر رابطه میان انجمن و دولت تأثیر نهاده است.

جامعه و دولت:

گرچه آیین بودا گاهی به‌عنوان دینی صرفاً پارسایانه و غیردنیایی قلمداد می‌شود، ولی این برداشت چندان دقیق نیست. در مرحله‌های

آغازین سنت، بودا به‌عنوان معلمی تصویر می‌شد که نه‌تنها ترک خانه گفته‌ها، بلکه خانه‌داران عادی را نیز مورد خطاب قرار می‌دهد. افزون‌بر این، او در متن‌های آغازین به‌عنوان مصلح اجتماعی چهره نمی‌کند، ولی به مسائل نظم و مسئولیت اجتماعی می‌پردازد (مثلاً نگاه کنید به سوتره مشهور سنگالوواده[1] که «وِنیَه خانه‌داران» نامیده شده است).

در سراسر تاریخ بودایی، بودائیان گونه‌های مختلف اخلاق اجتماعی را بر اساس اعتقاد به عدالت کرَمَه‌ای («قانونی» که کردار خوب با نتیجه‌های خوش پاداش داده خواهد شد درحالی که کردار بد مستلزم رنج برای کسی است که مرتکب آن می‌شود) پیش‌کشیده‌اند، پرورش فضیلت‌هایی مثل: از خودگذشتگی، هم‌دردی، انصاف، انجام وظیفه نسبت به پدر و مادر، معلم، فرمانروا، و غیره. افزون‌بر این، بودائیان دیدگاه‌های متنوعی درباره آفرینش جهان، جهان‌شناسی، و رستگاری شناسی تدوین کرده‌اند که برای سلسله‌مراتب اجتماعی و نظام سیاسی‌ای که با آن پیوند داشته‌اند، مشروعیت فراهم آورده است. در مجموع، آیین بودا نقش محافظه‌کار و میانه‌رو را در تشکیلات اجتماعی و سیاسی کشورهای آسیایی مختلف ایفا کرده است، ولی این سنت گاه منشاء جنبش‌های رادیکال‌تر و انقلابی‌تری نیز بوده است. در مسیر طولانی تاریخ بودایی، رابطه بین انجمن بودایی و مقامات دولتی شکل‌های مختلفی به خود گرفته است. به‌نظر می‌رسد که فرمانروایان هندی،

---

1. Singalovada

تخستین انجمن بودایی هندوستان را به‌عنوان یک واحد خودگردان خارج از نفوذ خود تلقی کرده‌اند؛ مگر اینکه مخالف حکومت شوند و یا از درون یا برون مورد تهدید فروپاشی قرار گیرند. ظاهراً اشوکه، شاه بودایی، که اعتقاد و اعتبار شخصی او به آیین بودا کمک کرد تا از یک دین محلی به یک دین جهانی رشد کند، این سیاستِ حفاظت از فروپاشی را برای بیرون راندن جدایی‌طلبان به کار گرفته است. با وجود این، از او به‌عنوان دَرمَه راجَه، شاه بزرگی که از آیین بودا حمایت کرد و آن را انتشار داد، یاد می‌شود.

در کشورهای تیره‌واده انگاره اشوکه به‌عنوان حامی و ضامن این دین، به‌طور سنتی برای ارزیابی قدرت‌های سیاسی به‌کار برده شده است. در کشورهای تیره‌واده، آیین بودا، عموماً یا به شدت مورد حمایت دولت بوده است و یا از جانب حکومت به‌عنوان دین رسمی شناخته شده است. به‌طوری که به آن دوران طلایی که در آن، رابطه متقابل خلاق بین حکومت و رهروان وجود داشته باشد به‌عنوان هدف قابل دست‌یابی نگریسته شده است. نقش انجمن در این رابطهٔ متقابل، به‌طور سنتی حفظ ذمّه و رفتار به‌عنوان راهنمای معنوی و الگو بوده است تا برای قدرت دنیوی، نیاز به تحقّق بیشتر رفاه مردم آشکار شود. درحالی که انجمن و دولت، دو ساختار جدا از هم به‌نظر می‌رسد، در واقع نوعی هم‌بستگی داشته‌اند؛ چون رهروان (اغلب از تبار سلطنتی) معمولاً به‌عنوان مشاور امور مذهبی عمل می‌کردند، و شاهان، دست‌کم در تایلند، گاه مدتی در دیر به سر می‌بردند. همچنین باید خاطرنشان شود که نهادهای دیر

بودایی، به عنوان رابطه بین مردم روستا و نخبگان شهری عمل کرده است و به هم‌گون کردن کشورهای مختلف تیره‌واده کمک رسانده است.

در چین، رابطه بین انجمن و حکومت نوسان داشته است. گاهی به آیین بودا به عنوان دین خارجی، رقیب بالقوه دولت و یا بار سنگینی بر ذخایر انسانی و ثروت ملی نگریسته شده است. این برداشت‌ها به قطع شدید شاخ و برگ آیین بودا و وضع مقرراتی برای محدود کردن نفوذ آن انجامیده است. برخی از این قوانین تلاش می‌کرد شمار رهروان را محدود سازد و نفوذ دولت را از طریق کنترل آزمون‌ها و صدور گواهی‌نامه پذیرش تضمین کند. گاهی مانند سده‌های نخستین حکومت تانگ (۸۴۵ـ۶۱۸)، آیین بودا تقریباً به‌عنوان مذهب دولتی تلقی می‌شد. دولت پُست مقام مسئول امور مذهبی به‌وجود می‌آورد تا با ساختن معبدها، دیرها و پیکره‌ها به افتخار بودا، برای دولت کسب ثواب کند.

در ژاپن آیین بودا مشابه این نوسان‌ها را از سرگذارنده است. طی سده دهم تا سیزدهم دیرها ثروت ملکی و قدرت دنیوی بسیاری کسب کردند. سپاه وسیعی از رهروان و سربازان مزدور تشکیل دادند که در جنگ‌های مذهبی با گروه رقیب و نیز در مبارزات غیرمذهبی شرکت کردند. ولی در سده چهاردهم، قدرتشان رو به کاهش نهاد و در رژیم توکوگاوا، که در سده سیزدهم تسلط یافت، نهادهای بودایی تا حد قابل توجهی ابزار دست قدرت دولتی و اداری شدند.

فقط در تبت، بودائیان حکومت الهی برقرار کردند که مدتی طولانی دوام یافت. از سده دوازدهم گروه‌های دیر در تبت، رابطه با

خان‌های قدرتمند مغول را، که اغلب کنترل امور دولتی را به آن‌ها واگذار می‌کردند، توسعه دادند. در سده هفدهم، مکتب دگه ـ لوگس ـ پا که با مغول‌ها کار می‌کرد، یک نظام دیر برقرار کرد که توانست کم و بیش، تا زمان اشغال چینیان در دهه ۱۹۵۰، کنترل دایمی برقرار کند.

طی دوره نزدیک به پیش مدرن، هر یک از انجمن‌های گوناگون بودایی در آسیا نوعی رابطه هم‌کاری با نظام سیاسی و اجتماعی در منطقه خاص خود برقرار کرد. در حرکت پرشتاب استعمار غربی به‌ویژه پس از استقرار نظریه‌ها و نظام‌های سیاسی جدید در سده‌های نوزدهم و بیستم، این الگوهای قدیمی‌تر تطبیق آیین بودا با مقامات دولتی به چالش کشیده شد. در بسیاری موارد به برخوردهای سختی انجامید. ـ مثلاً بین بودائیان و رژیم‌های استعماری در سری‌لنکه و میانمار، بین بودائیان و اصلاح‌طلبان می‌جی در ژاپن، و بین بودائیان و رژیم‌های کمونیستی بسیار مختلف. در برخی از موردها، مثل ژاپن، این برخوردها رفع شده است و انواع جدید توافق‌ها برقرار شده است. در موارد دیگر، مثل تبت، رفع نشده است.

مکتب‌های آغازین بودایی

شوراهای نخستین:

شوراهای بودایی نخستین (سنگیتی[1]‌ها، یا «از برخوانی»‌ها) بیشتر

---

1. Sangiti

به مسئله‌های پاکی ایمان و مراسم انجمن مذهبی می‌پرداختند. متأسفانه شوراها مشکل عظیمی در برابر تاریخ‌نویسان قرار می‌دهند؛ زیرا هر فرقهٔ بزرگ گزارش و نظر خود را درباره شوراها دارد. افسانه و حتّی اسطوره چنان بر این گزارش‌ها سایه افکنده است که دانشمندان نمی‌توانند تعیین کنند که آن‌ها کی و کجا تشکیل شده‌اند یا حتّی چه کسانی در آن شرکت کرده‌اند. گرچه دانشمندان بسیاری حتّی وجود آن را انکار می‌کنند، ولی تمام سنت‌های بودائی برآنند که بلافاصله پس از مرگ بودا، شورایی در راجگَهَه (راجگیری امروز) فراخوانده شده بود. بنابر افسانه، این شورا (مرکب از ۵۰۰ ارهت یا رهرو به کمال رسیده) مسئول تدوین وِنیَه (مقررات یا قوانین دیر) زیر نظر رهرو اوپالی[۱]، و ذَمَّه (یعنی: سوتره‌ها) زیر نظر آننده بود؛ گرچه آننده ظاهراً در همین شورا به محاکمه کشیده شد. با این که طی دورهٔ سه شورای بودایی، حافظان سوتره‌ها و وِنیَه، و نیز مفسران صاحب صلاحیت در خدمت انجمن بودند، این متن‌های مقدس فقط به صورت شفاهی و بی‌شکل (در عین حال بهنجار) وجود داشت.

دانشمندانِ بیشتری راغب به پذیرش واقعیت تاریخی شورای دوم هستند که اندکی بیش از یک سده پس از مرگ بودا در ویالی تشکیل شد. بنابر سنت، اختلافی بین یَسهَ[۲] نامی با رهروان وَجّی[۳] بروز کرد. ده نکته انضباطی که توسط رهروان وجّی رعایت می‌شد، و مورد مخالفت یَسَه بود، ذخیره نمک در شاخ، غذا خوردن در بعدازظهر، نوشیدن شیر چرخ

---

1. Upali 2. Yasa 3. Vajji

کرده بعد از غذا را مجاز می‌دانست. این و سایر مقررات مسامحه‌آمیز را شورا محکوم ساخت. بسیاری از صاحبنظران برآنند که این شورا مربوط به اختلافی بود که به شکاف آشکار بین دو بخش انجمن نخستین انجامید: مکتب مهاسنگکه[1] که برخورد آزاد منشانه‌تری از خود نشان می‌داد و مکتب استَویرَه‌وادَه[2] (تیره‌واده) که موضع محافظه‌کارانه‌تر و نخبه‌گرایانه‌تری اختیار می‌کرد.

بنابر گزارش‌های تیره‌واده، شورای سوّمی توسط شاه اشوکه در پاتلَی پوتّه[3] (پَتَنه[4]) در حدود سال ۲۵۰ پیش از میلاد فراخوانده شد. گفته می‌شود مُگّلی‌پوتّه[5] تِسّه، رئیس شورا، رساله ابی دَرمَه کَتّتُو[6] («نکات مورد اختلاف») خود را طی این شورا کامل کرده است. و نیز گفته می‌شود که بین سَرواستی‌واده[7]ها و وِباجیَه‌وادَه[8]ها (معمولاً با تیره‌وادین‌های آغازین یکی گرفته می‌شوند) بر سر واقعیت‌های حالت‌های جان درگذشته و آینده اختلافی بروز کرد. پس از این که نظر سرواستی واده‌ها مبنی بر وجود چنین حالت‌هایی محکوم شد، ظاهراً این فرقه از بخش دره گنگ به ماتورا[9] در شمال غرب عقب کشید. و گویا در آن‌جا به‌عنوان مکتب انتقالی بین مکتب‌های قدیمی‌تر، محافظه‌کارتر و جنبش مهایانه نو به رشد خود ادامه داد.

بنابر سنت‌های بودایی شمالی، شورای چهارمی در زمان شاه

---

1. Mahasanghaka 2. Sthaviravada 3. Patali Putta 4. Patna
5. Moggaliputta 6. Abhidharma Kathatthu 7. Sarvastivada
8. Vibhajyavada 9. Mathara

کَنیسکَه[۱]، احتمالاً در سده نخستین میلادی در جَلَندر[۲] یا در کشمیر تشکیل شد. به نظر می‌آید که این شورا به تدوین تفسیرها محدود بوده است. دانشمندان، به دلیل این که ظاهراً فقط نمایندگان سرواستی واده حضور داشتند، معمولاً نتیجه می‌گیرند که این بیشتر یک شورای فرقه‌ای بوده است تا یک شورای همگانی واقعی. به هر حال، شورای چهارم، هرگز از جانب بودائیان جنوبی به رسمیت شناخته نشده است.

هیجده مکتب و جانشینان آن‌ها:

طی چند سده نخست تاریخ بودایی، در زمانی که ظاهراً شوراهای نخستین تشکیل شد، شماری از مکتب‌های مختلف شگل گرفتند و سنت‌های خاصی درباره آموزش‌های بودا و برداشت مناسب با آن به‌وجود آوردند. افزون‌بر مکتب‌هایی که دانشمندان به شوراهای خاص و اختلاف‌های وابسته به آن‌ها منتسب کرده‌اند، مکتب‌های بسیار دیگری ظهور کردند. بنابر اطلاعات موجود به نظر می‌رسد که بسیاری از این مکتب‌ها سازمان نداشتند و بی‌ثبات بودند. در برخی موارد، نام‌های مختلفی برای یک گروه و در برخی موارد دیگر، یک نام برای گروه‌های مختلف به‌کار رفته بود.

بنابر سنت بودایی بعدی، طی چند سده نخست تاریخ بودایی هیجده مکتب از این دست به وجود آمد. (این‌ها مکتب‌هایی هستند که

1. Kaniska 2. Jalandhar

استادان مهایانه، یا «ارابه بزرگ» نام هینه یانه، یا «ارابه کوچک» بر آن‌ها نهادند.) در میان این به اصطلاح هیجده مکتب، چندتایی هستند که می‌توان برخی اظهارنظرهای منطقی درباره آن‌ها ارائه داد. و در موردهایی می‌توان اثری از ارتباط بین مکتب‌های آغازین و سنت‌های هم‌سوی آن‌ها پیدا کرد که نقش مهمی در مراحل بعدی تاریخ بودایی بازی کردند.

استاویرَه‌وادَه/تیره‌واده:

همان گونه که در بالا خاطرنشان شد، دانشمندان بسیاری ظهور «مکتب مشایخ» (سنسکریت: استاویره‌واده؛ پالی؛ تیره‌واده) خاصی را تا سده دوم پس از مرگ بودا ردیابی می‌کنند. این موضوع، خواه درست باشد و خواه نادرست، روشن است که تیره‌واده یکی از نخستین مکتب‌های بودایی اولیه و از نظر تاریخی مسلماً موفق‌ترین آن‌ها بوده است. از آنجا که مکتب تیره‌واد، در نهایت، در سری‌لنکه و بیشتر خاک اصلی جنوب آسیا، به عنوان مکتب بودایی برتر بوده و باقی‌مانده است، در زیر به تفصیل شرح داده خواهد شد.

مهاسنگکه/لُکُتَّرَه‌واده[1]:

بنابر گزارش‌های سنتی، مهاسنگکه‌ها («پیروان انجمن بزرگ یا مجمع بزرگ») در سده چهارم یا سوم پیش از میلاد از سایر بودائیان

---

1. Lokottaravada

منشعب شدند، که احتمالاً یک انشعاب اصلی بوده است. تأکید آنان بر انجمن بازتر، انضباط یا سختگیری کم‌تر، و برداشت متافیزیکی از بودا بود که بعدها مهایانه تمام این‌ها را به خود اختصاص داد. آنان در شکل توسعه یافته آموزش‌های خود نه بر بودای تاریخی و آموزش‌های او، بلکه بر بودای والا تکیه می‌کردند. از نظر آنان بودا، لُکُتَّرَه («فراسوی جهان رونده»)، فناناپذیر، کاملاً عاری از تمام ناپاکی‌های جهان، باکَرْمَه‌ای بی‌خدشه است. وقتی بودا تنها یک کلمه ادا می‌کند، تمام مخلوقات در سطحی که پاکی آنان تعیین می‌کند، می‌توانند معنای آن را بفهمند. کالبد او کامل است، زیرا کالبدی که خود را در آن آشکار می‌سازد، کالبد واقعی او نیست. کالبد نموداری (نرمانه ـ کایه[1]) اوست. او که فراتر از جهان است، نیرو و حیات بی‌کران دارد. او نه می‌خوابد و نه خواب می‌بیند. بودا، حتی در حالت بدی ستوّه، پیش از تولد نهایی، کاملاً پاک به زهدان مادر وارد شد. تمام بدی ستوّه‌ها می‌توانند تا هر وقت که بخواهند در میان مخلوقات فروتر برای هدایت آنان به سوی رستگاری باقی بمانند. دانستن چیزها در یک تک لحظه رخ می‌دهد: همه چیز تهی (شونیه[2]) است و بدون خود، پایان غایی راه، نظارهٔ یک شناخت آنی است که خصیصه فردی و خاص تمام چیزها را آشکار می‌سازد.

تنها بخش به‌جا مانده کانون مهاسنگکه، مهاوَستو[3] («موضوع‌های بزرگ»)، از لُکُتَّرَه وادین‌ها که خود از مهاسنگکه‌ها ریشه می‌گیرند، مشتق

---

1. Nirmana-Kaya 2. Shunya 3. Mahavastu

شده است. آنان می‌گویند که چیزهای این جهان، دارای هیچ واقعیتی نیستند. حفظ دو اصل واقعیت مطلق است؛ دو نوع تُهیِّت (شونیتا[1]): تهیّت اشیاء و تهیّت اشخاص. بودا (یا یک بودا) کاملاً فرادنیوی (لُکُتَّره، و از آن‌جا نام لکتّره‌واده) است. زندگی تاریخی و اعمال او فقط نموداری، قراردادی، و یا به صورت تصویر ذهنی است.

سَرواستی‌وادَه (پی تن[2]، چو - شه /کوشا[3])

این گروه در حدود دوران اشوکه، خود را از مکتب استاویره‌واده، سلف تیره‌واده، جدا کردند. از ماتورا به کشمیر (شمال غربی هندوستان) پراکنده شدند. حکیمان مدرسی سرواستی‌واده، راه و روشی خلاف رهروان استاویره‌واده /تیرواده در پیش گرفتند و متن‌های کانونی خود، اَبی‌دَرمَه را به وجود آوردند (متن‌های ابی‌درمه [به پالی: اَبی‌ذَمَّه] عبارتند از: تنظیم آموزش‌های سوتره‌های آغازین که توسط رهروان مکتب‌های مختلف تدوین شده است.)

نام سرواستی‌واده ناظر بر این نظریه است که همه چیز وجود دارد (Sarvam asti) به بیان دقیق‌تر، تمام چیزها، گذشته و آینده و نیز حال وجود دارند زیرا که عامل تشخیص دهنده، در لحظه‌ای که به آن‌ها فکر می‌کند، اگر آن چیزها وجود نداشته باشند نمی‌تواند با آن‌ها تماس داشته باشد. کَرْمَه وجود دارد، همان‌طور که عنصرهای سازنده شخص انسان

---

1. Shunyata 2. Pi-tan 3. Chu-Sha/Kusha

(پنج اسکنده) وجود دارند. ماده دارای وجوه است، و بنابراین، دارای مشخصات قابل تعریف است. سایر عنصرهای سازنده، دارای مشخصات‌اند و بنابراین آن‌ها نیز قابل شناسایی هستند. و چیزی که وجود ندارد اتمن، پودگله[1]، یا هر نوع دیگر خود یا شخص نهفته است.

شاخه‌ای از این مکتب، موله[2] ـ سرواستی‌واده، به‌طور گسترده‌ای در هندوستان، آسیای مرکزی، میانمار، تایلند، کامبوج، و اندونزی انتشار یافت. ابی‌درمه‌کُشه[3] («گنجینه ابی‌درمه»؛ سده چهارم یا پنجم میلادی) تألیف وسوبندو[4] براساس ابی‌درمه سرواستی‌واده قرار داشت، آن گونه که مؤلف با گرایش‌های سائوترانتکه[5] خود آن را تعبیر می‌کرد. این کتاب در گسترش سرواستی‌واده در چین و ژاپن متن اصلی شد که با عنوان کوتاه شده: چو ـ شه به چینی؛ کوشه به ژاپنی، به جای کُشه («گنج») مشخص می‌شود. پیش از ترجمه‌های اثر وسوبندو در سده ششم و هفتم، نماینده نظریه ابیَ‌ذمَّه سرواستی‌واده در چین، مکتب پی ـ تَن[6] بود که بر مبنای متن‌های شاخه گندهاره و کشمیر سرواستی‌واده قرار داشت (پی ـ تن علامت اختصاری ابی‌درمه به زبان چینی است). ابی‌درمه کُشه از هنگام انتشار، با تلخیص، تعبیر، و ابطال نظریه‌های استادان مختلف درباره درمه‌های بیرونی و روان تنی، زمان، و مقولات، به‌عنوان رساله اساسی در احکام جزمی بودا در چین و نیز تبت تلقی شده است.

---

1. Pudgala 2. Mula 3. Abhidarmakosha 4. Vasubandu
5. Sautrantika 6. Pi-tàn

وَتسی‌پوتریَه[1] / سَمّاتیه[2]:

وَتسی پوتریه‌ها (یا پودگمه‌وادین‌ها[3])، احتمالاً زمانی در طول سده سوم پیش از میلاد انشعاب کردند. آنان وجود شخص پاینده (پودگمه) را متمایز از آمیخته یا مشروط (سَمسکرته[4]) و نیامیخته یا نامشروط (اَسَمسکرته[5]) تأیید می‌کردند؛ از نظر آنان تنها اسمسکرته نیروانه است. پودگمه واقعاً وجود دارد و می‌تواند از زندگی به زندگی انتقال پیدا کند، برخلاف چیزهای دیگر که هیچ‌یک این خاصیت را ندارند. وَتسی پوتریَه‌ها به متنی اشاره می‌کنند که در آن بودا از «بسته» (یعنی: بخش‌های انسانساز، اسکنده‌ها) و از کسی «که این بسته را حمل می‌کند» سخن می‌گوید. اگر دانستگی هست، باید یک فاعل دانستگی باشد، پودگمه. تنها این است که انتقال می‌یابد. وَتسی پوتریَه‌ها یک زندگی واسط بین مرگ و تولد دوباره را قبول داشتند.

مکتب سَمّاتیه، شاخه‌ای منشعب از مکتب وَتسی پوتریه، به‌طور گسترده‌ای اشاعه داشت. بنابر گزارش‌های زایران بودایی چین در سده هفتم، پیروان آن در طول دره گنگ پرشمار بودند. این مکتب در گجرات[6] و در هندوستان شرقی و نیز در چَمپَه[7]، جایی که امروز ویتنام مرکزی قرار دارد، شکوفا شد. و گزارش سده شانزدهم تبتی‌ها می‌گوید: در دوران سلسله پاله که تا پایان سده یازدهم در سنگال فرمانروایی می‌کردند، هنوز

---

1. Vatsiputriya 2. Sammatiya 3. Pudgalavadin 4. Samskrta
5. Asamskrta 6. Gujarat 7. Champa

شکوفا بود. سَمّاتیه‌ها عقیده داشتند که عمل از بین می‌رود، ولی انگیزه‌ای باقی می‌گذارد؛ تعهدی برای به ثمر نشاندن، که دارای پی‌آمدهایی است. یک شخص (پودگمه)، ذاتی است که تماماً با بخش‌های سازنده خود یکی نیست. به این ترتیب، سَمّاتیه‌ها به مفهوم هستی شناسانه پودگمه گرایش‌هایی داشتند. ـ که پودگمه واقعی است گرچه غیرقابل تعریف است. آنان به وجود واسطی بین مرگ و زاییده شدن دوباره نیز اعتقاد داشتند.

مهی‌شاسَکه[1] / درمه‌گوپتکَه[2]:

مکتب مهی‌شاسکه ظاهراً نام خود را از بنیان گذارش می‌گیرد (ولی به نظر بعضی از نام یک محل). ظاهراً منشاء آن به عدم توافق در قوانین انضباطی باز می‌گردد که در شورای نخستین راجگهه (۴۸۳ پیش از میلاد) بروز کرد؛ ولی به نظر می‌رسد که برخی از آرای این مکتب، دیرتر از مکتب سرواستی‌واده به‌وجود آمده است.

در اواخر دومین سده یا اوایل نخستین سده پیش از میلاد شاخه‌ای به‌نام درمه گوپتکه از مکتب مهی‌شاسکه جدا شد. این شاخه، مُدگَلیَه یانَه[3] (پالی: مُگَل لانه[4])، یکی از نخستین شاگردان بودا را استاد اصلی خود می‌شناسد، گرچه ممکن است دَرَمه گوپتَه (سده سوم پیش از

1. Mahishasaka 2. Dharmaguptaka * 3. Maudgalya yana
4. Moggalana

میلاد؟) بنیان‌گذار واقعی آن بوده باشد. این مکتب در سده هفتم در اینجا و آنجا هنوز یافت می‌شد.

درمه‌گوپته‌ها دو «سبد»، یا مجموعه، جدید: بدی ستّوه پیتکه و دارانی‌پیتکه[1] به تری‌پیتکه متعارف کانون بودایی افزودند. آنان معتقد بودند که بودا جزئی از سنگه نبود. ـ در نتیجه موهبتی که به او اعطا شده بی‌نهایت برتر از موهبتی است که به سنگه اعطا شده است. آنان بر ثواب پرستش استوپه، اغلب حاوی جسدی مقدس که مرکز پرستش بودائیان عادی است، تأکید می‌کردند. آنان همچنین اعتقاد داشتند که راه‌های بودا و بدی ستوه از شـرَوکَه (شاگرد)ها متمایز است. آموزش‌های درمه گوپته‌ها، نظیر آرای مکتب مهاسنگَکَه که ارتباط زیادی با آنان دارد، حاوی اجزای بسیاری است که مهایانه بر آن‌ها تأکید کرد و آن‌ها را توسعه بخشید.

سائوترانتیکَه[2] / ستَیَه سِدّی[3]:

مکتب سائو ترانتیکَه (سوتره به‌اضافه انته[4] «پایان») به دلیل این که برای بخش سوترهٔ کانون برتری قایل است، به این نام خوانده می‌شود. پیروان آن نسبت خود را تا آننده، شاگرد نزدیک بودا، ردگیری می‌کنند. از نظر آنان کرمه‌سازها (سنکاراها) غیربنیادی و زودگذرند که به محض آشکار شدن ناپدید می‌شوند؛ فقط برای اینکه دوباره ظاهر شوند و منشاء

---

1. Dharanipitaka 2. Sautrantika 3. Satyasiddhi 4. anta

مجموعه جدیدی گردند. حرکت پیوسته‌ای وجود دارد که شخص به نیروی آن از یک حالت به حالت دیگر عبور می‌کند. هر فکر یا عملی حامل باری بسیار جزئی است که به‌نوبه خود قادر است ضمیر ناخودآگاه را بارور سازد تا حالت‌های وابسته جدید روانی به‌وجود آورد. این مکتب، به دلیل اینکه آرای آن زمینه‌ساز وَجنیانَه‌وادَه است، اهمیت زیادی دارد.

مکتب سَتیه‌سِدّی، که احتمالاً مشتق از مکتب سائوترانتیکه آغازین است، براساس ستیه‌سِدّی ـ شاستره[1]، اثر منتسب به هریورمن[2] نویسنده هندی سده سوم ـ چهارم، قرار دارد و فقط روایت چینی آن (سده چهارم ـ پنجم) شناخته شده است. این مکتب، مکتبی در چین (چنگ ـ شی[3]) و ژاپن (جوجیتسو[4]) به وجود آورد که اعتقاد داشت تمام چیزها فقط واژه‌هایی هستند خالی از واقعیت. موجودات انسانی در هاله این توهّمند که من (پودگَلَه) یا جهان (درمه‌ها) واقعی است؛ در صورتی‌که درواقع هیچ‌یک واقعی نیست. گذشته وجود ندارد، آینده هنوز به وجود نیامده است، و حال نیز به محض این‌که به وجود می‌آید، ناپدید می‌شود. از این‌رو حسّ تداوم غیرواقعی است.

هریورمن، مانند لُکُتَرَّهَ وادین‌ها، تهیّتی را بدیهی فرض می‌کند، هم از آنِ درمه‌ها و هم از آنِ خود: هیچ درمه‌ای از هر نوع وجود ندارد؛ گرچه از نظر حقیقت نسبی، ممکن است به نظر آید که درمه وجود دارد. در ژاپن این نظریه به عنوان هیچ انگاری ویرانگر به شدت مورد حمله مخالفان

---

1. Satyasiddhi-Shastra 2. Harivarman 3. Chèng-Shi 4. Jujitsu

خود قرار گرفت. شاید نادرست باشد که از ستیه‌سدی به عنوان یک مکتب نام بریم، ستیه سدی بیشتر به مرکزهای معینی اطلاق می‌شود که اهمیت خاصی برای ستیه سدی ـ شاستره قایل می‌شدند؛ بدون این که از دیگر آموزش‌های بودا غافل باشند. (در ژاپن جوجیتسو جزئی از مکتب سان‌رون[1] تلقی می‌شود.)

مکتب‌های وِنیَه: لو / ریتسو[2]:

در بالا، طی معرفی سرواستی‌واده و سائوترانتکه، به توسعه مکتب‌هایی که براساس تأکید بر سبدهای ابی‌درمه و سوتره قرار داشتند اشاره شده است. و امّا ونیه، با اینکه جزء مکمل‌تر پیتکه را تشکیل می‌داد و ضوابط زندگی دیر را تنظیم می‌کرد و آن‌ها را مقدس می‌شمرد، فقط در چین و ژاپن مکتبی از آنِ خود به وجود آورد، که ظاهراً هیچ‌گونه سابقه‌ای در هند نداشت. لو ـ زونگ[3] (مکتب ونیه) در سده هفتم، طی دوره‌ای که آیین بودا سخت روشنفکرگرایانه بود، در چین آغاز شد و بر رعایت احکام اخلاقی و مقررات انضباطی تأکید ورزید. در سده بعد این مکتب به دعوت امپراتور ژاپن و توسط روحانی معروف چینی چین ـ چن[4] (به ژاپنی: گان‌جین[5]) به ژاپن آورده شد و به نام ریسو[6] یا ریتسو (معادل ژاپنی وِنیَه) مشهور گردید. در ژاپن ونیه بر درستی و اعتبار گزینش به سنگه،

---

1. Sanron 2. Lū / Ritsu 3. Lū-tsung 4. Chien-Chen 5. Ganjin
6. Risshu

به‌ویژه برای رهروان مرد و زن، تأکید می‌گذاشت؛ و بین آنان که بر جنبه رسمی و بیرونی تعهدها و انضباط تکیه می‌کردند و آنان که بر جنبه معنوی و درونی آن تأکید داشتند اختلاف افتاد. در سده سیزدهم، بر مبنای «انضباط داوطلبانه» که نشانه‌ای بود از بازگشت به اعتبار تعهدهای خودانگیخته، دور از هر نوع ظاهرگرایی و هم‌آهنگ با آموزش‌های مهایانه، یک مکتب اصلاح شده ریتسو تأسیس شد. و نَیه لو ـ زونگ با تأکید بر اخلاق و انضباط که با ذهن چینی بسیار دمساز است، تا دوران نوین به ایفای نقش حیاتی در آیین بودای چین ادامه داد؛ ریتسو که آموزش‌هایش در اساس توسط اکثر بودائیان ژاپنی پذیرفته شده است، هنوز معبدها و پیروان خود را در ژاپن معاصر دارد.

سیستمهای عمده و آثار نوشتهٔ آن‌ها

تیره‌واده (استاویره‌واده)[1]:

پیروان تیره‌واده، کانون پالی و آیین بودای کهن هند را موثق می‌شمارند و تبار خود را تا استاویره‌ها (پالی: تِیره‌ها؛ «مشایخ») ردیابی می‌کنند، که در سنت رهروان ارشد نخستین سنگه بودایی از آنان پیروی شد. در زمان فرمانروایی امپراتور اشوکه (سده سوم پیش از میلاد)، مکتب تیره‌واده به سری‌لنکه رفت و در آنجا به سه گروه فرعی تقسیم شد

1. Sthaviravada

که به نام مرکز دیرهای خودشناخته شدند: مهاوهاره واسی[۱]، ابایه‌گیری وهاره‌واسی[۲]، و جِیْتَوَنَه وهاره‌واسی[۳]. گونهٔ مهاوهارهٔ سنت تیره‌واده در حدود آغاز هزارهٔ دوم میلادی در سری‌لنکه تسلط یافت و به‌تدریج به سوی شرق گسترش پیدا کرد، و در اواخر سده یازدهم در میانمار، در سده سیزدهم در تایلند و در سده چهاردهم در کامبوج ولائوس استقرار یافت.

باورها، نظریه‌ها، و اعمال:

جهان‌شناسی:

از نظر تیره‌واده جهان‌های بی‌شماری وجود دارد که با زنجیره‌ای از آب و کوه احاطه شده‌اند. هر جهان دارای سه سطح است: (۱) سپهر کام (کامَه ـ داتو[۴])، (۲) سپهر شکل مادی (روپه ـ داتو[۵])، که با حالت‌های نگرشی وابسته است که در آن خواهش‌های نفسانی به حداقل کاهش یافته است، و (۳) سپهر غیرمادی یا بی‌شکل (اَروپَه ـ داتو[۶]) که به حالات نگرشی متعالی‌تر و تهی‌تر وابسته است. در سطح کام، مخلوقات به پنج یا شش نوع تقسیم می‌شوند: موجودهای جهنمی؛ پریته‌ها[۷]، گونه‌هایی از ارواح سرگردان و گرسنه؛ جانوران؛ انسان‌ها؛ خدایان؛ و گونه ششمی که قبول عام نیافته، اسورَه‌ها[۸] (نیمه‌خدایان). ماده جهان از چهار عنصر

---

1. Mahaviharavasi 2. Abhayagiriviharavasi 3. Jetavanaviharavasi

4. Kama-dhatu 5. Rupa-dhatu 6. Arupa-dhatu 7. Preta 8. Asura

ساخته شده است: خاک، آب، آتش، و هوا، که در ترکیب‌های مختلف به‌هم آمیخته‌اند.

زمان، دارای حرکت چرخه‌ای (کَلْپَه[1]) است شامل: یک دوره قهقرایی (تخریب به وسیله آتش، آب و هوا)، یک دوره ثبات، یک دوره نوسازی، و یک دوره تداوم که در پایان آن دوباره دوره تخریب فرا می‌رسد و چرخه ادامه می‌یابد.

وجود به گونهٔ انسانی، یک حالت ممتاز است؛ زیرا فقط به عنوان انسان یک بدی‌ستّوه می‌تواند بودا شود. افزون‌بر این، موجودات انسانی قابلیت انتخاب انجام کارهای خوب (که به زاییده شدن خوب می‌انجامد) یا بد (که به تولد بد منجر می‌شود) را دارند، و، به‌ویژه، آنان قادرند قدیسان کمال یافته و یا حتی بودا شوند. زنجیره‌ای از دَمّه‌ها (سنسکریت: درمه‌ها)، لحظه‌هایی از حالت‌های متغیر یا در حرکت دایم، دستخوش پدید آمدن، پیر شدن، و ناپدید گشتن، عامل اصلی تمام این توانمندی‌ها و فعالیت‌ها تلقی می‌شود.

طبقه‌بندی دمّه‌ها:

دمّه‌ها به گروه‌ها و زیرگروه‌های بسیار تقسیم می‌شوند. گروه‌های اصلی که به شخص روان تنی مربوط می‌شود، عبارتند از: پنج بخش

---

1. Kalpa

هستی ساز (اسکنده‌ها[1]؛ پالی: کنده‌ها[2])، دوازده بنیاد (آیتَنَه[3])، هیجده عنصر هستی (داتو). این فهرست‌ها در هم تداخل می‌کنند؛ زیرا تعالیم به طریقه‌های مختلف تدوین شده‌اند.

پنج بخش هستی‌ساز (یا پنج بخش دلبستگی) یا اسکنده‌ها عبارتند از: (۱) روپه، مادیّت یا شکل، (۲) وِیدنَا[4]، احساس های خوش‌آیند یا رنج یا نبود هر یک از آن دو، (۳) سَنّا[5]، ادارک (۴) سَنکارَه[6]، نیروهایی که فعالیت روحی فرد را مشروط می‌سازند، و (۵) وِنّیانَه[7] (سنسکریت: وِجنیانَه[8])، دانستگی.

دوازده بنیاد یا آیتَنَه‌ها عبارتند از: پنج اندام حسی و اندیشه (مَنَس[9])، و نیز پنج عرصه حسّی مربوط و شیئی قابل شناخت ـ یعنی، نه شیئی فی‌نفسه، بلکه شیئی آن‌طور که در ادراک ذهنی منعکس می‌شود.

هیجده عنصر یا داتوها عبارتند از: پنج اندام حسی و مَنو ـ داتو[10] (عنصر جان)، شش موضوع همبسته آن‌ها، و شش دانستگی (وِنیّانه)، چشم، گوش، بینی، زبان، کالبد، و مَنَس.

آشکارا در این روایت تیره‌واده، آیین بودا به مسئله‌های متافیزیکی به معنی معمولی آن نمی‌پردازد. بلکه تحلیلی از عنصرهای روان‌تنی شخصیت انسان را مطرح می‌کند. این به آن علت است که از دیدگاه تیره‌واده، فقط از طریق آگاهی از بستگی متقابل، ترکیب، و عمل‌کرد این

---

1. Skhanda 2. Khanda 3. Ayatana 4. Vedana 5. Saññа
6. Sankhara 7. Viññana 8. Vijñana 9. Manas 10. Mano - dhatu

عنصرها، و آگاهی از راه پروراندن برخی و سرکوب برخی دیگر از آن‌ها، است که شخص می‌تواند به حالت اَرْهَت برسد (پالی: ارَهَتَ، «شخص شایسته».) هدف، ترویج یک فلسفه متافیزیک نیست، بلکه آزاد ساختن انسان‌ها به‌وسیله به‌کار گرفتن سازواره (مکانیسم) روانی آنان است به طریقی که عمل‌کرد کَرْمَه (پالی: کَمَّه[1]) را متوقف سازد.

از طریق طبقه‌بندی ذمّه‌ها، شخص به مثابه مجموعه‌ای از عناصر بسیار دیده می‌شود که با هم کار می‌کنند. شدن او تابع قانون «کَرمَه» خوب یا بد است و به این ترتیب، مقدّر به تحمل پی‌آمدهای خوب یا بد آن می‌باشد. این‌ها متکی بر این پیش‌فرض است که یک هستی متافیزیکی مثل یک «من» یا اتمن (پالی: اتَّن[2]) خارج از زمان وجود ندارد. این مجموعه، آزادی انتخاب دارد که اجازه می‌دهد این یا آن عمل را انجام دهد که می‌تواند با یا بدون برون‌ریز باشد، و بنابراین قادر به ایجاد پی‌آمدهایی باشد یا نباشد.

چنین طبقه‌بندی‌هایی هدف صرفاً عقیدتی ندارند؛ بلکه بیشتر تقسیم‌بندی‌های مقدماتی‌ای هستند برای راهنمایی هر کس که آموزش‌های بودا را درگذر از سطح دنیوی به غیردنیوی و غلبه بر چرخه تولد دوباره می‌پذیرد. در اینجا هفت عامل به‌روشنی رسیدن وارد عمل می‌شود: حافظهٔ روشن، بررسی دقیق ماهیت چیزها، تحرک و همدلی، آرامش، انصاف، و آمادگی برای تمرکز. این‌ها یاری‌دهندگانی دارند نظیر:

---

1. Kamma 2. attan

عشق به تمام موجودات جاندار، هم‌دردی، خوشحال شدن از آن چه خوب است یا خوب انجام شده است، و باز انصاف. چهار تای آخر پیش شرط‌های لازم برای رهایی از کرمه و سنساره هستند و به «چهار حالت عالی» مشهورند.

مرحله‌های رسیدن به ارهتی:

تیره‌وادین‌ها اعتقاد داشتند که بودایی کامل، ارهت است، مرتاض به کمال رسیده‌ای که از طریق خودکوشی به نیروانه واصل گشته است. با این که ارهت تیره‌وادین به‌طور طبیعی «در بودا پناه می‌گرفت»، ولی تأکید او بر موهبتِ نجات‌دهنده نبود، بلکه بر ذمّه او بود.

تیره‌وادین‌ها، در «خداشناسی» گرایش داشتند که فرق‌هایی قایل شوند. آنان اصرار داشتند که نیروانه آن سوی قلمرو واقعیت تجربی است و بودا که مذهب را بنیان گذاشته است، می‌تواند از ذمّه‌ای که می‌آموزد متمایز باشد. آنان معتقد بودند که رهروان و مردم عادی هم در جامعه و هم در مذهب نقش‌های متفاوتی باید ایفا کنند. راهی که مریدی را به مرحله‌های ارهتی می‌برد، از زندگی‌های بسیار زیادی می‌گذرد، که طی آن، جستجوگر آرزومند، بینش واقعی نسبت به ماهیت چیزها پیدا می‌کند.

بنابر تیره‌وادین‌ها، کسی که به بینش واقعی بودایی می‌رسد، از چهار مرحله می‌گذرد. مرحلهٔ نخست، مرحلهٔ فاتح رود یا به رود رسیده است، یعنی: کسی که حقیقت را دیده است، کسی که نخستین تماس ظریف و غیرمستقیم واقعی با نیروانه را تجربه کرده است، و کسی که پیش

از هفت بار دیگر دستخوش تولد دوباره نخواهد شد. مرحلهٔ دوم مرحلهٔ یک‌بار بازگردنده است؛ یعنی: کسی که به سوی مقصد پیشتر رانده است؛ به‌طوری که بیش از یک‌بار دیگر تولد دوباره لازم نخواهد بود تا کاملاً به مقصد برسد. مرحلهٔ سوّم بازناگردنده است، که در زندگی جاری رهایی کامل خود را به‌دست خواهد آورد، و حداقل، پیش از این که تولد دوباره دیگر اتفاق افتد. کسی که به این مرحله رسیده از بندهای پایین‌تر آزاده شده است که عبارتند از: اعتقاد به یک خود پاینده، شک، ایمان به نتیجه‌های حاصل از مناسک عبادی، شهوت نفسانی، و کینه. مرحلهٔ چهارم و نهایی مرحلهٔ ارهت است که با به کمال رساندن آن چه که باید انجام شود، به آزادی کامل نایل شده است: ارهت از تمام بندها آزاد است؛ از جمله تشنگی برای وجود در جهان‌های بی‌شکل یا باشکل، و نیز نادانستگی، تحریک‌پذیری و بلندپروازی.

بودا:

حالت بودا، شخص به روشنایی کامل رسیده، نیروانه است (پالی: نیبّانه[1]) ـ دست‌آوردی که شخص از آن باز نمی‌گردد. آن ورای مرگ است، معلول علتّی نیست، زاییده شده نیست، تولید شده نیست؛ آن‌سوی همه شدن‌ها و عاری از تمام چیزهایی است که انسان را می‌سازد. دو نوع نیروانه وجود دارد. به یکی، بودا هنگامی که هنوز زنده است می‌رسد؛

1. Nibbana

ولی او فقط تا وقتی زنده است که آخرین و جزیی‌ترین بقایای کَرمَه به مصرف رسیده باشد. وقتی این‌ها از بین رفتند، بودا می‌میرد و سپس به نیروانه، که بار هیچ کرمه‌ای بر آن نیست، وارد می‌شود.

نام‌های بسیار دیگری به بودا داده‌اند که متداول‌ترین آن‌ها ارهت و تَتاگَتَه («چنین رسیده») است. نوشته‌های مقدس تیره‌وادین، در مرحله‌های بعدی، حاکی از اعتقاد به بوداهای پیش از گتمه است (شش بودا در یک فهرست، بیشتر در فهرست‌های دیگر) و همچنین بودای آینده، متَیهٌ[1] (سنسکریت: مای‌تریه[2])، که در حال حاضر مقیم آسمان توشیته[3] است و وقتی زمان مناسب فرا رسد، به این جهان خواهد آمد.

نگرش:

در سنت تیره‌واده دو شکل اساسی نگرش (پالی: جانه[4]؛ سنسکریت؛ دیانه[5]) به‌صورت‌ها و ترکیب‌های گوناگون به‌کار بسته شده است. شکل نخست رابطه نزدیکی با سنت هندویی اعمال یوگه دارد که متضمن روند تزکیه اخلاقی و فکری است و وابسته به چهار مرحله نیل به مقصد جانه‌ای. در محیط تیره‌واده، نگرشگر از طریق تحلیل و تامّل، به جدایی از خواهش‌های نفسانی و حالت‌های ناپاک جان دست می‌یابد و به این وسیله به یک حالت عاطفی ارضا و شعف می‌رسد. در مرحله دوم، فعالیت‌های فکری به آرامش کامل درونی فروکش می‌کند، ذهن در یک

1. Metteyya 2. Maitreya 3. Tusita 4. Jhana 5. dhyana

حالت «توجه به یک نقطه» یا تمرکز بر شادی و رضامندی است. در مرحلهٔ سوم، هر گونه احساس، از جمله شادی، از میان رفته است. نگرشگر درحالی که کاملاً هشیار است، بی‌تفاوت نسبت به همه‌چیز رها می‌شود. مرحله چهارم عبارتست از ترک هر گونه احساس رضامندی، رنج، یا آرامش. زیرا هرگونه رغبتی به حالت خوب یا بد جان از میان رفته است. به این ترتیب، نگرشگر به یک حالت پاکی والا، بی‌تفاوتی نسبت به همه چیز، و دانستگی ناب وارد می‌شود.

در این لحظه، نگرشگر سَماپَتّی[1]ها (نیل به مقصدهای جانه‌ای والاتر) را آغاز می‌کند. نگرشگر ورای ادراک شکلی، برکنار از تأثیر ادراک، مصون از ادراک تکثّر، متمرکز بر فضای بی‌کران، در حالت بی‌کرانگی خاص، آرام می‌گیرد. نگرشگر با گذر از این حالت، بر بی‌کرانگی دانستگی تمرکز پیدا می‌کند و به آن دست می‌یابد. با پیشتر رفتن و تمرکز بر لاوجودی همه چیز، به حالتی می‌رسد که در آن، مطلقاً هیچ‌چیز نیست. حتی بیشتر از آن، نگرشگر به برترین سطح فهم می‌رسد که در آن نه ادراک وجود دارد و نه نه ـ ادراک.

شکل دوم نگرش تیره‌واده وِپَسّنا[2]، یا نگرش درونی نامیده می‌شود. این نوع نگرش، نیاز به تمرکز دارد (با تمرین، نظیر تمرین تمرکز بر تنفس، ایجاد می‌شود)، که به «توجه به یک نقطه» جان می‌انجامد. سپس این «توجه به یک نقطه» برای نیل مستقیم به بینش بودایی به کار

1. Samapatti 2. Vipassana

برده می‌شود، یعنی بینش نسبت به این حقیقت نجات دهنده که تمام واقعیت خالی از خود، ناپاینده و آکنده از رنج است؛ حتی حالت‌های جانه‌ای دانستگی این بینش، از دیدگاه بودایی، دستیابی مستقیم به پیش‌رفت در راه نیروانه و رسیدن عملی به خود نیروانه را فراهم می‌کند.

در متن‌های کلاسیک تیره‌واده بر روی شکل‌های جانه‌اِی نگرش تکیه می‌شود؛ گرچه از شکل‌های وِپَسّنایی هرگز کاملاً غفلت نمی‌شود. ولی در سال‌های اخیر، روش‌هایی که در آن روی کرد وپسّنایی غالب است، به‌طور فزاینده‌ای مورد تأکید قرار گرفته است.

کانون پالی (تی‌پیتکه[1]):

نخستین مجموعه منظم آثار مقدس بودایی آغازین، کامل‌ترین آن، تی‌پیتکه پالی («سه سبد»؛ سنسکریتِ: تری‌پیتکه[2]) است. طرز تنظیم این مجموعه نشانگر اهمیتی است که پیروان اولیه برای ضوابط زندگی دیر (وِنَیه)، برای گفتارهای بودا (سوتّه) و در نتیجه برای فلسفهٔ مَدرِسی (ابی دمّه) قایل بوده‌اند.

وِنَیه پیتکه:

ونیه پیتکه پالی، که هنوز به لحاظ نظری، قانون دیرهای تیره‌واده است، گرچه بخش بزرگی از آن متروک گشته، به پنج قسمت اصلی که در

---

1. Tipitaka   2. Tripitaka

سه بخش گروه‌بندی شده است، تقسیم می‌گردد: سوتّه ـ وینگه[1] («بخش قوانین»)، کَنَدکَهَ[2] («قطعه‌ها»)، و پری‌واره[3] («ضمیمه»).

سوته ـ و بنگه تفسیری است بر پاتی مُگّه ـ سوتّه («قوانین الزام‌آور»)، که هستهٔ ونیه پیتکه را تشکیل می‌دهد. آن یکی از کهن‌ترین بخش‌های کانون پالی است و از زبان باستانی استفاده می‌کند. سوتّه ـ وینگه از دو قسمت تشکیل می‌شود: بِکوّ ـ پاتی مُگّه («مقررات برای مردان رهرو»)، و بکوّنی ـ پاتی مُگّه («مقررات برای زنان رهرو»). تخلّف‌هایی را که ممکن است یک رهرو مرد یا زن مرتکب شود، برحسب سنگینی آن‌ها فهرست کرده است. برای نمونه، آن‌هایی که مستوجب اخراج دایم از انجمن می‌شود (پَرَجِکَهَ[4])، آن‌هایی که مستلزم تعلیق موقت است (سنگه دِسیسَه[5])، و آن‌هایی که با اقرار رسمی در برابر هیئت دیر می‌تواند مورد بخشش قرار گیرد (پاچیتّیا[6]). تفسیر پاتی مُگّه به: مها ـ وِبَنگَهَ («بخش بزرگ»؛ ۲۲۷ قانون برای رهروان مرد) و بِکّونی ـ وِبَنگَهَ («بخش مربوط به رهروان زن») تقسیم می‌شود. بخش اخیر، ضوابط و مقررات اضافی خاص را فهرست می‌کند.

بخش کَندکَهَ وِنیَه از دو قسمت تشکیل می‌شود، مهاوَگّه[7] («گروه‌بندی بزرگ») و چولَّه وَگّه[8] («گروه‌بندی کوچک»). مطالبی که در این دو قسمت مورد بررسی قرار گرفته، همیشه به‌روشنی مشخص نشده

---

1. Sutta - Vibhanga 2. Khandkaka 3. Parivara 4. Parajika
5. Sanghadesisa 6. Pacittiya 7. Mahavagga 8. Cullavagga

است و نیز فاقد توالی منطقی است. این دو قسمت، حاوی قوانین پذیرش به سنگه؛ قواعد «روزهای برگزاری مراسم»، که در آن از تمام رهروان مقیم منطقه خواسته شده است که برای از برخوانی پاتی مُکّه جمع شوند؛ شرح پناهگاه‌های باران، لباس، غذا، و داروها؛ قوانین قضایی، قواعد تعلیم رهروان زن، و غیره است. درحالی که مهاوَگّه به عنوان نوعی تاریخ توسعه انجمن بودایی ارائه می‌شود، چولَّه وَگّه، جزئیات آن را کامل می‌کند تا مجموعه‌ای معتبر از گفته‌های بودا را درباره روش تشکیل دهد.

پری‌واره شامل خلاصه مقررات انضباطی و طبقه‌بندی آن‌هاست و ضمیمه‌ای است که نه‌تنها به منظور یاری به رهروان مرد و زن است تا قوانین را به‌خاطر بسپارند، بلکه برای آگاه ساختن آنان از موقعیت‌هایی که ممکن است آنان را به مدار مشمول این مقررات وارد سازد، نیز در نظر گرفته شده است.

سوتّه پیتَکَه:

بین سه «سبد»، سوتّه پیتکه («سبد گفتارها») به مراتب از دو «سبد» دیگر بزرگتر است و از پنج مجموعه (نِکایَه) شامل گفتارهای منسوب به بودا تشکیل می‌شود. با این که از نظر ادبی به نظر می‌رسد که بسیاری از این موعظه‌ها طولانی و تکراری است، ولی خواندن آن‌ها به دلیل والایی اندیشه و غنا و زیبایی تشبیه‌های روشنگری که دارند لذتبخش است. این گفتارها که توسط شاگردان بودا گزارش شده‌اند، با عبارت «چنین شنیده‌ام» آغاز می‌شود و سپس مکان و زمان و مناسبت

گفتار را نقل می‌کند. در پایان تصریح می‌کند که شنوندگان خوشحالند و از آن چه که بودا گفته است، لذت می‌برند. بدیهی است که این گفتارها بیانگر عین کلمات بودا نیستند؛ گرچه برخی از عبارات ممکن است عیناً به‌یاد آورده شده باشند. با این همه، این گفتارها شخصیت، روش آموزنده، و روح بنیان‌گذار را آشکار می‌سازند. گفتارها بیشتر به نثر هستند، به جز قطعه شعرهایی که نکته خاصی را توضیح می‌دهند یا جمع‌بندی می‌کنند. گروه‌بندی گفتارها در نکایه‌ها هیچ نوع مبنای موضوعی ندارد. ظاهراً دو دسته معلم (بانَکَهَ[1]) وجود داشته‌اند که سوتّه‌ها را حفظ و به‌طور شفاهی به شاگردان خود منتقل می‌کرده‌اند. حافظان قطعه‌های طولانی را دِگَه بانَکَه[2] و حافظان قطعه‌های متوسط را مَجِّمَه بانکه می‌نامیدند. به‌نظر می‌رسد که نکایه‌های سوم و چهارم (سَم‌یوتّه[3]، انگوتّره[4]) گسترش بعدی را منعکس می‌سازند که هدف از آن‌ها منظم ساختن مطلب‌هایی است که در دِگه و مَجِّمَه نکایه مورد بحث قرار گرفته‌اند.

دِگَـهَ نِکـایَه («مـجموعه گـفتارهای طـولانی») ۳۴ سوتّه را در برمی‌گیرد، برخی از آن‌ها بـه‌طور جـالب تـوجهی طـولانی‌انـد و تـصویر زنده‌ای از جنبه‌های مختلف زندگی و اندیشه زمان بودا را نشان می‌دهند. دگه نکایه به سه کتاب تقسیم می‌شود و باورهای خـرافـاتی، نـظریه‌ها و تفکرهای فلسفی مختلف، و اعمال مرتاضانه را در برابر آرمان‌های اخلاق

1. Bhanaka 2. Dighabhanaka 3. Samyutta 4. Anguttara

بودایی قرار می‌دهد که به کمک تشبیه‌ها و مثال‌هایی از زندگی روزانه مردم توضیح داده می‌شود. یکی از جالب‌ترین سوتَّنتَه[1] («خطابه»)ها، سوته‌ی مهاپری نبّانَه[2] است که گزارشی از واپسین روزهای زندگی بودا را به‌دست می‌دهد و بر اهمیت کوشش برای رهایی تأکید می‌گذارد.

مَجِّمه نکایه («مجموعه گفتارهای متوسط») در روایت موجود خود شامل ۱۵۲ سوتّه است، درحالی که مَجمّه نکایه چینی با حفظ مجموعه گم شده سرواستی واده، ۲۲۲ سوتّه دارد که برخی از آن‌ها در نکایه‌های دیگر کانون پالی نیز یافت شده‌اند. سوتّه‌ها در مَجمّه، نظیر دگه، آرمان‌ها و عقیده‌های بودایی را به دست می‌دهد و آن‌ها را با تشبیه‌های بسیار زیبای ادبی روشن می‌سازد.

سَم یوتّه نکایه («مجموعه گفتارهای خویشاوند») روی هم ۲۹۴۱ سوتّه دارد که در ۵۹ بخش (به نام سَم‌یوتّه) طبقه‌بندی و به پنج جزء یا فصل (وَگّه) گروه‌بندی شده‌اند. نخستین وَگّه شامل سوته‌های دارای قطعه‌های شعر است. سوتهٌ‌ها با شرح مناسبت ویژه‌ای که در آن شعرها خوانده شده‌اند، شروع می‌شود؛ خود شعرها نوعی پرسش و پاسخ را ارایه می‌دهند. وگّهٔ دوم به اصل مهم خاستگاه وابسته می‌پردازد. ـ زنجیره علت و معلولی که بر تمام چیزها اثر می‌گذارد. وگّهٔ سوم نظریه آن اَتْمَن (نه ـ خود) را پیش می‌کشد. وَگّه چهارم خیلی شبیه به وگّهٔ پیشین است، ولی در اینجا اصل فلسفیِ زیربنای تحلیل نیست که مورد تأکید قرار می‌گیرد،

1. Suttanta 2. Mahaparinibbana

بلکه بر ناپایندگی عنصرهای سازندهٔ واقعیت تکیه می‌شود. وَگّه پنجم به بحث درباره اصول اساسی فلسفه، مذهب، و فرهنگ بودایی اختصاص داده شده است.

انگوتّره نکایه («مجموعه گفتارهای تدریجی») شامل ۲۳۰۸ سوتّه کوچک است که برحسب شمار موضوع‌های مورد بحث، از یک تا یازده موضوع، منظّم شده است. یک سوتّه می‌گوید محبت عاشقانه‌ای که جزئی از یک ثانیه به‌کار بسته شود، ثواب زیادی خواهد داشت. سوتّه‌های دیگر بیان می‌کنند که سه عرصه هست که به آموزش نیاز دارد ـ رفتار، تمرکز، و بینش ـ و هشت علاقه دنیوی وجود دارد: سود، زیان، شهرت، تقصیر، سرزنش، تحسین، شادی، و رنج. در اینجا نیز تشبیه‌ها به نحوهٔ ارائه خشک، روح می‌بخشد.

کودَّکه[1] نکایه («خواندنی کوچک») از ۱۵ عنوان مجزا تشکیل می‌شود:

۱ـ کودَگّه پاته[2] («خواندنی کوچک»). این کوچک‌ترین کتاب در تمام تی‌پیتکه است. مطالب آن، که برای کارآموزان مبتدی جمع‌آوری شده است، در موقعیت‌های مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد. دو سوتّه آن از سوتّه نیپاتَه[3] وام گرفته شده است، قرائت آن‌ها خیلی خوش یُمن تلقی می‌شود.

1. Kuddaka 2. Patha 3. Suttanipatha

۲ـ دَمّه پَدَه[1] («شعرهای درباره دَمّه»). این کتاب شامل ۴۲۳ شعر است در ۲۶ فصل. این اثر، با ارایه اصول بنیادی اخلاق بودایی، نه‌تنها جایگاه برجسته‌ای را در زندگی مذهبی مردم کشورهای بودایی اشغال می‌کند، بلکه دارای جاذبه جهانی نیز هست، چون زندگی صلح‌آمیز و عدم خشونت را توصیه می‌کند و اعلام می‌دارد که با دشمنی هرگز نمی‌توان بر دشمنی پیروز شد؛ بلکه این پیروزی فقط با مهربانی به دست می‌آید.

۳ـ اودانَه[2] («سرود شادی»). این ۸۰ گفتهٔ منتسب به بودا یا رئیس شاگردان او را در بر می‌گیرد که هنگام نیل به سعادت رهایی یا در سپاس از یک حال عالی ادا کرده‌اند.

۴ـ اتی‌وُوتَّکَه[3] («چنین گفت»)،، شامل ۱۱۲ قطعه کوتاه درباره اصول اخلاقی است، نظیر بخشندگی، خوب و بد، آز، شهوت، و بدخواهی.

۵ـ سوتَّه نِپاتَه («گفتارهای گردآوری شده»). این یکی از کهن‌ترین متن‌های بودایی است که امروز در دست است. بخشی از آن به شعر و بخشی آمیزه‌ای از شعر و نثر است. بخش شعر آن دارای کیفیت عالی شعری است.

۶ـ وِمانَه وَتّو[4] («داستان‌های کاخ‌های ملکوتی»). کتابی است در شرح اقامتگاه‌های مختلف خدایان، مرد و زن، که در اثر اعمال

---

1. Dhammapada 2. Udana 3. Itivuttaka 4. Vimanavatthu

در خور ستایش پیشین خود، در آسمان‌ها متولد شده‌اند.

۷ـ پِـیتَه وَتّـو[1] («داسـتان‌های ارواح سـرگردان»). ایـن کـتاب، گزارشی است از برزخ‌ها و مصیبت‌های گوناگون موجوداتی که در اثر اعمال شرورانه‌ی خود در آنجا تولد دوباره یافته‌اند.

۸ـ تیره گاتا[2] («سرودهای برادران ارشد»). این مجموعه، شامل سرودهایی است منتسب به ۲۶۴ تن از شاگردان شخصی بودا. گفته می‌شود که ایـن سـرودها هـنگامی تـصنیف شـده‌انـد کـه سرایندگان آن، سعادت رهایی را تجربه کرده‌اند.

۹ـ تیری گاتا[3] («سرود خواهران ارشد»). این سرودها منتسب به ۱۰۰ تن از شاگردان زن بوداست. ایـن سـرودها بـرای بـررسی مـوقعیت زن در زمـان بـودا اطـلاعات سـرشاری در اخـتیار می‌گذارند. ارزش آن‌ها در این است که اثر عـمیق آمـوزش‌های بودا را بر زندگی زنان رهرو آشکار می‌سازد. لحن خصوصی این سرودها تردیدناپذیر است.

۱۰ـ جـاتکَه («زنـدگی‌ها [ی بـودا]»). فـقط شـعرها را کـانونی می‌دانند. درحالی که ۵۷۴ داسـتان زنـدگی‌های پـیشین بـودا را افزوده‌های بعدی می‌پندارند. داستان‌های نثر، حاوی افسانه‌ها، قصه‌ها، لطیفه‌های خنده‌دار، و کلمات قصار، و نیز داسـتان‌های بلند است.

---

1. Petavattu 2. Theragatha 3. Therigatha

۱۱ـ نِدِّیسَه[1] («شرح و تفسیرها»). این کتاب، مرکب از دو بخش مهانِدّیسه و چولَه نِدّیسه، درواقع، متعلق است به گروه مفسران. دو فصل آخر کتاب، درباره سوتّه نیاتّه بحث می‌کنند.

۱۲ـ پتی‌سَم‌بِهِدامگّه[2] («راه تحلیل»). این نوعی دائرةالمعارف آرای فلسفی سوتّه پیتکه و بیشتر برای مراجعه و مطالعه عمیق موردنظر بوده است.

۱۳ـ اَپَدانَه[3] («داستان‌ها»). این کتاب مجموعه‌ای است از داستان‌های زندگی‌های پیشین بودا، بوداهای پَرِتییکَه[4] (که خود به‌روشنی می‌رسند و نسبت به روشنی دیگران بی‌علاقه‌اند)، و ارهت‌های سنگه بودایی آغازین که سرودهای تیره‌گاتا و تیری‌گاتای آنان مشحون از جزئیات غنی و پر آب و تاب احوال شخصی است. در این مجموعه، جمله پایانی هر اَپَدانَه به منظور نشان دادن آن است که کوچک‌ترین عمل شایسته، حتی پس از زمانی دراز، ممکن است ثمرهای بسیار مثبتی به بار آورد. تمام داستان‌ها به شعر است.

۱۴ـ بُدّه‌وَمْسَه[5] («تبار بودا»). این اثر زندگی‌های ۲۴ بودای پیشین، پیش از گُتمه (بودای تاریخی)، و پیش از متّیَه (سنسکریت: مای تریه یا بودای آینده)، را نقل می‌کند. بنابر

---

1. Niddesa 2. Patisambhidamagga 3. Apadana 4. Pratyeka
5. Boddhavamsa

متن، داستان‌ها توسط خود بودای تاریخی گفته شده‌اند.

۱۵ـ چَریا پیتکه[1] («سبد رفتار»). این مجموعه، ۳۵ جاتکه (داستان‌های زندگی‌های پیشین بودا) را به شعر بازگو می‌کند و روش عملی بدی‌سَتّوه را در نیل به ده کمال (پارمتا) لازم برای بوداتیت نشان می‌دهد.

ابی ذَمّه پیتَکَه:

سومین «سبد» از سه «سبد»، ابی ذمّه پیتَکَه («سبد روش‌های مدَرسی») است مرکب از هفت کتاب که، گرچه بر پایه مضمون‌های گفتارهای بوداست به موضوع‌های انتخاب شده و ویژه‌ای می‌پردازد که مبنای برداشت‌های فلسفی بعدی است. روایت پالی این سبد دقیقاً مجموعه‌ای تیره‌واده‌ای است و با کتاب‌های ابی ذمّه‌ای که سایر مکتب‌های بودایی می‌شناسند، وجه مشترک اندکی دارد. هفت کتاب این سبد عبارت است از: (۱) ذمّه سنگنی[2] («خلاصه‌ی ذمّه»)، فهرستی از هستی‌های سازنده واقعیت، (۲) وِبَنگه[3] («تقسیمات») توضیحی بر این هستی‌ها از دیدگاه‌های مختلف، (۳) داتوکَتا[4] («گفتگو درباره عنصرها»)، طبقه‌بندی عنصرهای واقعیت برحسب سطح‌های مختلف سازمان، (۴) پوگَّلَه پَنَّتی[5] («شناسایی خود») یک تیپ‌شناسی روان‌شناسانه جالب که

1.Cariya Pitika 2. Dhamma Sanghani 3. Vibhanga 4. Datu Katha
5. Puggalapaññatti

در آن مردم برحسب ذکاوت فکری و دست‌آوردهای معنوی طبقه‌بندی شده‌اند، (۵) کَتا وَتّو[1] («نکته‌های مورد بحث») کتابی است درباره نکته‌های نظری مورد بحث مکتب‌های مختلف کهن، (۶) یمَکَه[2] («دوتایی‌ها») اثری است که به مجموعه مقولات اساسی می‌پردازد که به صورت پرسش‌های دوتایی تنظیم شده‌اند، و سرانجام (۷) پَتّانَه[3] («فعال‌سازی»)، اثر پرحجمی است که ۲۴ نوع رابطه علّی را مورد بحث قرار می‌دهد.

متن‌های آغازین غیرکانونی پالی:

اثرهای غیرکانونی بودایی تیره‌واده، تا حدود وسیعی از تفسیرهای متن‌های تی‌پیتکه تشکیل می‌شود، ولی شامل اثرهای مستقلی نیز هست. در میان نویسندگان پالی و شارحان آیین بودای کهن که کوشیده‌اند آموزش‌های ظاهراً متضاد را هم‌آهنگ سازند و بر معنای باطنی این نظریه چنگ بیندازند، چهار نام برجسته است: ناگَسِنَه[4]، بُدّه دَتّه[5]، بُدّه گُسَه[6]، و ذمّه پالَه[7]. از ناگَسِنَه هیچ چیز دانسته نیست؛ جز این که او همان‌گونه که در اثر ادبی مشهور میلَندَه پَنْیَه[8] شرح داده شده، رهرو دانشمندی بود که با ملنده شاه یونانی ـ باختری مباحثه می‌کرد. بدّه ذمّه و بدّه گُسَه در سده پنجم هم‌عصر و عمیقاً در سنت پالی خبره بودند؛ درحالی که ذمّه پالَه

1. Katha Vatthu 2. Yamaka 3. Patthana 4. Nagasena
5. Buddhadatta 6. Buddhaghosa 7. Dhammapale
8. Milinde - Pañha

کمی پس از آنان و پیرو همان سنت بود.

ناگَسِینَه را گرد آورنده ملنده ـ پنیه («پرسش‌های شاه ملنده») به‌شمار می‌آورند. تصور عام این است که این اثر یا در زمان ملنده (حدود ۱۵۰ پیش از میلاد) نوشته شده است یا کمی پس از آن؛ قدر مسلّم پیش از زمان بدّه گسه (۴۰۰ میلادی) که از این اثر به‌عنوان منبعی با صلاحیت بسیار نقل‌قول می‌کند.

ملنده ـ پنیه یکی از دست‌آوردهای بزرگ ادبی در زمینه نثرنویسی هندی است. مؤلف، اثر خود را با گزارشی از زندگی‌های پیشین خود و شاه ملنده آغاز می‌کند؛ به علت رخدادهای این زندگی‌های گذشته است که این دو باید دوباره در این زندگی با یکدیگر دیدار کنند. ملنده دانشمندی بسیار آگاه و اهل بحثی مشتاق، هنگامی که نتوانست کسی را بیابد که مشکلاتش را در آموزش‌های بودا رفع کند، دل‌افسرده گشت. ولی روزی ناگسِینه را در حال پرسه دریوزگی خود دید. آرامش این رهرو بر پادشاه که در دیر با او ملاقات کرد، اثر عمیقی گذاشت. آنان به گفتگویی پرداختند که در قصر ادامه یافت و این گفتگوها موضوع کتاب ملنده ـ پنیه را تشکیل داد. ملنده ـ پنیه شرح عمیق و جامعی را از نظریه نظام اخلاقی و روانشناسی بودایی به دست می‌دهد. این اثر، مانند چندین اثر دیگر شامل این گفته مشهور است: درست همان‌طور که با پیوستن قطعات یک ارابه به‌هم ارابه تشکیل می‌شود و ارابه‌ای فی‌نفسه ورای قطعاتش وجود ندارد. به همان شکل، عنصرهای مختلف سازنده یک فرد، او را تشکیل می‌دهند و هستی اضافه دیگری برای با هم نگاهداشتن این عنصرها

وجود ندارد.

بُدَّه‌گُسه (شکوفایی در اوایل سده پنجم میلادی) بدون تردید بارورترین و مهم‌ترین نویسنده پالی است. در مورد زادگاه او اختلاف‌نظر هست. مسلماً وی زمان درازی در بُدگَیا[1] در هندوستان شرقی اقامت گزیده است و این امر او را در تماس با رهروان سنگالی قرار داده است؛ چون در آن جا وهاره‌ای (دیری) با اجازه امپراتور سَمودرَه گوپته[2] برای زایران سنگالی ساخته شده بود. بدّه‌گسه از بُدگیا به سری‌لنکه نقل مکان کرد و در مهاوِهارَه («دیر بزرگ») اَنورَه‌داپورَه[3]، که دارای مجموعه سرشاری از اثرهای تفسیری، احتمالاً به زبان سنگالی قدیم بود، اقامت گزید. نخستین اثری که بدّه‌گسه نوشت وِسودّی‌مَگَه[4] بود، چکیده‌ای از آموزش‌های تیره‌واده که مورد احترام زیاد اسلاف وی بوده است. برای سایر آثار او هیچ ترتیب زمانی نمی‌توان برقرار کرد. او با استفاده از مها اَتّاکتّا[5] («تفسیر بزرگ») تفسیرهایی بر وِنیَه، چهار نکایه نخست و هفت کتاب ابیِ ذمّه نوشت.

شماری از اثرهای دیگر به‌طور سنتی به بدّه‌گسه نسبت داده می‌شود. گرچه دانش نوین نشان می‌دهد که او مؤلف آن‌ها نبوده است. این اثرها شامل تفسیرهای سوتّه‌نپاته و کودّکه ـ پاته، و نیز تفسیرهای بسیار مهم ذمّه پده و جاتکه‌هاست. تفسیر جاتکه‌ها شاید مشهورترین

1. Bodh Gaya 2. Samudra Gupta 3. Anuradhapura
4. Visuddhimagga 5. maha - atthakatha

«زندگی‌نامه» بودا به زبان پالی را به‌عنوان مقدمه در بردارد؛ زندگی‌نامه‌ای که با نذر قهرمان آن‌که در یکی از زندگی‌های پیشین خود نذر می‌کند بودا شود، آغاز می‌گردد و به آمدن او به دیرجیتونَه[1]، که ظاهراً هنگام نقل ۵۴۷ داستانی که به دنبال آن می‌آید در آن اقامت داشته است، پایان می‌پذیرد. این داستان‌ها، که هر یک رخ‌دادهای یکی از زندگی‌های پیشین بودا را نقل می‌کند، از حکایت‌های خیلی مختصر تا داستان‌های تمام و کمال را شامل می‌شود (مثلاً مهاوسنتره جاتکه[2] بسیار معروف، که داستان آخرین زندگی بودا را پیش از تولدش به‌عنوان سِدَّتَه بازگو می‌کند، که بودا طی آن فضیلت بخشش ایثارگرانه را به کمال رساند). این حکایت‌ها و داستان‌ها، در تمام کشورهای تیره‌واده بر همه چیز، از هنرهای ظریف تا علم حقوق تأثیر عظیمی برجا گذاشته است.

بُدَّدَتَّه، معاصر بُدَّگُسه، اهل اوراگَپورَه[3]، نزدیک تِروچِرَپّالی[4] امروزین، در تَمیل نادو[5] هندوستان بود. او، مانند بُدَّگُسه، برای تحصیل درمها وهاره انوره‌داپوره[6] به سری‌لنکه رفت. در بازگشت، آثار خود را در دیری در کنار رود کاوری[7] نوشت. ابی دَمَّه وتَرَهْ («آمدن ابی‌دَمَّه») او، با این که خلاصه‌ای است از تفسیرهای قدیمی‌تر ابی‌دَمَّه، عالی است: او به هیچ‌وجه دنباله‌روِ صِرفِ بُدَّگُسه نبود. او پنج مقصد غایی متافیزیکی بدَّگُسه ـ یعنی: شکل، احساسات، حس‌ها، انگیزش، و ادراک ـ را به چهار

1. Jetavana 2. Mahavessantara 3. Uragapura 4. Tiruchirappalli
5. Tamil Nadu 6. Anuradhapura 7. Kaveri

کاهش داد یعنی: جان، رخ‌دادهای روانی، شکل‌ها، و نیروانه. این طبقه‌بندی خلاق، شبیه طبقه‌بندی سرواستی وادین‌ها، او را به حق بیشتر سزوار عنوان فیلسوف می‌سازد تا مفسری که فقط چیزها را با عبارت‌های جدید بازگو می‌کند.

ذمّه پاله، که احتمالاً اهل جنوب هندوستان بود، منتسب است به این که بر تمام آثاری که مورد بررسی بدّگسه قرار نگرفته، تفسیر نوشته است، و در اثر خود پرامتّادِپنَی[۱] («توضیح معنای راستین»)، که تفسیری است بر چند کتاب از کودّکه نکایه، از بدّگُسه یاد می‌کند. در پارامَتّا منجوسه[۲] («صندوق جواهر معنای راستین»)، تفسیری بر وسودّی‌مَگّه[۳] اثر بدّگسه، شعری از کتاب مقدس هندو، باگَوَدْگیته[۴]، نقل می‌کند و به دفعات، آراءِ مکتب‌ها و استادان دیگر را خاطرنشان می‌سازد. این اثر، اطلاعات با ارزشی درباره فعالیت روشنفکری در محفل‌های سنتی به‌دست می‌دهد.

در اواخر سده چهارم میلادی در سری‌لنکه یک اثر قدیمی‌تر، نوعی گاه‌شمار تاریخ این جزیره از آغاز افسانه‌ای آن به بعد وجود داشت. این اثر احتمالاً جزئی از مها ـ اتّاکتا[۵] بود؛ اثری تفسیری که مبنای کارهای بدّگُسه و دیگران قرار گرفت. گزارش‌های موجود در این اثر در دیپَه‌وَمْسَه[۶] («تاریخ جزیره»)، که ترجمه پالی ضعیفی از یک اثر قدیمی‌تر سنگالی

---

1. Paramatthadipani 2. Paramattna Mañjusa 3. Visuddhi
4. Bhagavadgita 5. Maha - atthakatha 6. dipavamsa

است، منعکس شده است. مهاوَمْسَه («گاه شمار بزرگ») اثر مهانامه[1]، که در چولَّه وَمْسَه («گاه شمار کوچک») ادامه می‌یابد، مهارت بیشتری را در استفاده از زبان پالی نشان می‌دهد و با گشاده‌دستی از مطالب دیگر استفاده می‌کند. این اثر تصنیف هنرمندانه‌ای است، شامل مطالب غنی اسطوره‌ای، افسانه‌ای، و تاریخی. سنت وَمْسَه در سری‌لنکه و سایر کشورهای تیره‌واده ادامه یافت و هنوز در سری‌لنکه فعال است.

آثار بعدی تیره‌واده:

طی «احیاء» و گسترش تیره‌واده و پس از آن در نخستین سده‌های هزاره دوم میلادی، مجموعه آثار تیره‌واده جدیدی به‌وجود آمد. این آثار شامل تفسیرها و کارهای مستقلی است که در سری‌لنکه و کشورهای تیره‌واده جنوب شرقی آسیا به زبان پالی نوشته شد (مثلاً تفسیر مشهور مَنگَلَه سوتَّه[2] که در سده شانزدهم در تایلند شمالی نوشته شد) و نیز این آثار شامل متن‌های مهم بسیاری می‌شود که به زبان‌های محلی از جمله سنگالی، برمه‌ای، تایلندی، لائوسی، و کِمِری[3] (خمری) نوشته شده است. یک نمونه کلاسیک اثری است از سده چهاردهم درباره جهان‌شناسی، ترای‌پومی‌کَتَه[4] (سه جهان شاه روانگ[5])، که کهن‌ترین متن بلند شناخته شده به زبان پالی است.

---

1. Mahanama 2. Mangala Sutta 3. Khmer 4. Thraiphumikatha
5. Ruang

مهایانه:

گونه مهایانه آیین بودا از هندوستان برخاست و به آسیای مرکزی، چین، ژاپن، سرزمین اصلی آسیای جنوب شرقی، جاوه، سوماترا، و حتی سری‌لنکه (دیر ابایه‌گیری[1]) گسترش یافت. این‌گونه، شکل همه ـ آسیایی آیین بودا شد و شامل دگرگونی‌های اساسی در نظریه و برخورد به مسایل گردید؛ گرچه برای این دگرگونی‌ها سابقه‌هایی در مکتب‌های پیشین وجود داشت. این مکتب آموزش می‌داد که نه خود وجود دارد و نه درمه‌ها. افزون بر این بدی‌ستّوه را جای‌گزین ارهت، کمال مطلوب برگزیده، ساخت. بدی ستّوه یعنی کسی که گرایش درونی به بودا شدن دارد؛ گرایشی که فطری همگان است. در مهایانه، عشق به موجودات زنده به والاترین مقام رسانده می‌شود، و بدی‌ستّوه تشویق می‌گردد که ثوابی را که از اعمال خوب خود می‌برد نذر خیر و صلاح دیگران کند. تنش بین اخلاق و عرفان که هندوستان را می‌آشفت به مهایانه نیز سرایت کرد.

ماهیت و مشخصه‌ها:

مهایانه، صرفاً متافیزیکی که‌به ساختار بنیادی و مبانی واقعیت بپردازد، نیست. بلکه بیش‌تر دستورالعملی است به منظور آماده‌سازی برای نیل به حالت یا وضعی دلخواه. بنابراین، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین

1. Abhayagiri

تحقیق نظری و تجربه برتر وجود دارد. اولی مقدمه؛ دومی نتیجه. هم‌گرایی تمرین‌های فکری به خلاء فکری می‌انجامد تا به لحظه‌ای برسد که در آن، شخص از تهیّت به تهیّت پیشروی می‌کند و بالاخره به غایتی می‌رسد که در آن حتی رقیق شده‌ترین فکر از بین می‌رود. فعالیت عقلی در اثر تمرین خاموش می‌شود. خود پرَچنیا[1]، معرفت برتر، با تخلیه پی‌درپی بی‌اثر می‌شود و فقط با چنین عملی، با حقیقت‌غایی غیرقابل بیان یکسان می‌گردد.

آموزش‌های بنیادین:

بودا: به خدایی رسیدن و تکثّر:

در سنت مهایانه، بودا نه فقط انسانی بزرگ و نمونه، بلکه موجودی برتر از جهان نیز تلقی می‌شود. او به خود تکثّر می‌بخشد و در بوداهای پنجگانه تجلّی می‌یابد: وایروچَنَه[2]، اَکشُبیه[3]، رَتنَه‌سَم‌بهوَه[4]، اَمِتابَه[5]، و اَمُگَه‌سیدّی[6]. بعضی از اینان با گرفتن جای سکیه‌مونی[7] (دانای سکیه‌ای) وحی‌آور احکامند و مراسم عبادی پیچیده‌ای به‌وجود می‌آورند.

با گسترش مهایانه، آثار بسیار زیادی به نام بوداوَچانَه[8] («کشف و شهود بودا») به گردش درآمد، ولی از کانون‌های کهن بسیار فراتر رفت و به‌عنوان بالاترین کشف و شهود، برتر از متن‌های پیشین ارایه شد. در این

---

1. Prajña 2. Vairocana 3. Aksobhya 4. Ratnasambhava
5. Amitabha 6. Amoghasiddhi 7. Shakyamuni 8. Buddhavacana

آثار، آموزش فقط به‌عنوان یک نوع در نظرگرفته نشد؛ بلکه در سطح‌های مختلف، هر یک مطابق با ظرفیت فکری و گرایش‌های کرمه‌ای مخاطبان موردنظر قرارگرفت. بودا دیگر فقط دانای تاریخی سکیه‌ای نیست؛ بلکه اینک برتر از جهان (لوکوتّرَه)[1] است. حتی سنگه بر دو نوع است: سنگه این جهان و سنگه ورای آن.

آرمان بُدی‌ستّوَه:

شرط اساسی آرمان بدی‌ستّوه آن است که شخص در درون خود اندیشه به‌روشنی رسیدن را ایجاد کند و تعهد بودا شدن را به اجرا درآورد و از ورود به نیروانه منصرف شود تا بتواند مادام که موجوداتی وجود دارند که از رنج نجات داده شوند در جهان باقی بماند. داوطلب با این تعهد، زندگی بدی‌ستّوه را آغاز می‌کند که با گذار از ده مرحله یا سطح معنوی (بوم[2]) با روش ده کمال (پارمتا) به پالایش دست می‌یابد. این مرحله‌ها که به‌تدریج والاتر می‌شوند، بدی‌ستّوه را به وضعیت یک بودا تعالی می‌بخشد. شش مرحله نخست مرحله‌های مقدماتی و نشانگر شیوه واقعی عمل به شش کمال (سخاوت، وظیفه، بردباری، مردانگی، تمرکز، و شناسایی) هستند. به محض فرارسیدن مرحله هفتم، بازگشت ناپذیری رخ می‌نماید. از این لحظه است که او وظیفه خود را به انجام رسانده، به قصد انجام کامل تعهدهای یک بدی‌ستّوه وارد عمل می‌شود.

---

1. Lokottara 2. bhumi

تفاوت بین این مرحله با شش مرحله پیشین در آن است که اکنون این فعالیت، یک تکانه فطری و خود جوش است که بدون قید و بند بروز می‌کند و بنابراین، در معرض شک و شبهه نیست. اینک همه چیز ایجاد نشده و تولید نشده است؛ به این ترتیب، کالبد بدی‌ستّوه به صورت هر چه کامل‌تر با کالبد ذاتی (دَرمَه ـ کایَه)، یا بودائیت، یا همه آگاهی، یکی می‌شود.

سه کالبد بودا:

سه کالبد (تری‌کایه[1]؛ یعنی: گونه‌های وجود) بودا، که در مهایانه، موضوع گفت‌وگوی بسیاری شد، ریشه در آموزش‌های تیره‌واده در مورد کالبد فیزیکی (که از چهار عنصر تشکیل می‌شود)، کالبد جان، و کالبد قانون دارد؛ ولی در مهایانه است که نظریه سه کالبد، وارد روند رهایی می‌شود و در آیین اهمیت اساسی پیدا می‌کند. کالبد نموداری (نیرمانَه – کایَه[2])، تجلّی بودا در میان موجودات برای آموزش رهایی به آنان است. کالبدی که از نظر بسیاری مکتب‌ها چیزی جز ظهور تصوری از واقعیت جاودان نیست. کالبد بهره‌مندی (یا سعادت؛ سَم‌بُگَه کایَه[3])، کالبدی است که فکر می‌تواند به آن صعود کند. در مرحله‌های والاتر نگرش فرادنیوی، این کالبد جلوه خود را بر بدی‌ستّوه ظاهر می‌سازد و آیین را که برای آنان که به‌روشنی نرسیده‌اند قابل فهم نیست، بر او آشکار می‌کند. کالبد آشکار

---

1. Trikaya 2. Nirmana - Kaya 3. Sambhoga - Kaya

ناشده قانون (دَرمه ـ کایه[1]) قبلاً در سَدَّرمَه پوندریکه[2]، یا سوتره نیلوفر[3]، متنی انتقالی که در بسیاری از مکتب‌های مذهبی مهایانه اساس قرار گرفت، پدیدار شده‌است. در متن‌های مهایانه‌ای بسیاری، بوداها لاینتاهی و همه نموداری از ماهیتی یکسان ــ درمه ـ کایه ــ اند.

همان‌گونه که در مکتب‌های کهن از پیش گفته شده است، بودا آیین (درَمَه) است. «آن کس که قانون را می‌بینند» مرا می‌بیند و آن کس که مرا می‌بیند، قانون را می‌بیند». بین بودا و روشن‌شدگی (بُدی[4]) این همانی وجود دارد، و از آنجا با نیروانه؛ بعدها، وجود واقعی در مقابل جلوه صرف وجود قرار داده می‌شود، و تُهیَّت، «چیزیّت چیزها»، حالتی غیرقابل تعریف، حاضر و تغییرناپذیر در باطن بوداها، مورد تأکید قرار می‌گیرد. همه‌چیز در درون درمه کایه است؛ هیچ‌چیز در خارج آن نیست. درست همان‌گونه که هیچ‌چیز در خارج از فضا نیست؛ لاهوت و ناسوت به اجماع می‌رسند. مکتب‌های دیگر قایل به‌وجودی هستند که حتی اگر احساس نشود، ذاتی تمام انسان‌هاست. مثل جواهری که در ریم پنهان است، به محض کنار رفتن حجاب نادانی با تمام پاکی خود می‌درخشد.

کشف و شهودهای جدید:

مکاشفات جدید، نه تنها برای انسان‌های زمینی، بلکه در بهشت‌های آسمانی نیز توسط سکیه‌مونی و بوداهای دیگر انجام می‌گیرد.

---

1. Dharma - kaya 2. Saddarmapundarika 3. Lotus Sutra 4. bodhi

آیین، پیوسته در جهان گسترش می یابد؛ زیرا جهان‌ها و بهشت‌ها بی‌کرانند و تمام بوداها با کالبد ذاتی هم ماهیت‌اند. مجمع‌هایی که آنان در آن سخن می‌گویند، نه تنها از شراوکَه (شاگردان)، بلکه از بدی‌ستّوه‌ها، خدایان، و اهـــریمنان تشکـیل یـافته است. خـالقان نـظریه‌های جـدید، اسـیر سرمستی‌هایی بودند که اغلب گفتارهایشان را از نظر منطقی ناپذیرفتنی می‌ساخت: صحنه اوهام هم‌سرایان ملکوتی، پندارهای افسانه‌ای که بارقهٔ تامل‌های جدید در آن‌ها می‌درخشد، زنجیرهای تفکر کم و بیش آگاهانه زیر نفوذ سنت‌های نظری و عرفانی هـندی. مـتن‌هایی کـه گـرایش‌هـای جدید از آن‌ها جوانه می‌زند، سرشار از تکرارند و مضمون‌های یکسان را با روایت‌های متنوع بازگو می‌کنند.

وظیفه متفکران مهایانه بسیار دشوار بود؛ زیرا فـراهـم آوردن یک نظم کاملاً منطقی در این آثار پر از درازگویی کـار آسـانی نـبود. پـیدایش برخی از این کتاب‌ها با هاله‌ای از افسانه احـاطه شـده است. مـثلاً گـفته می‌شود که پرجنیا پارمتا و اَوَتَمَسکَه ـ سوتره‌ها[1] را ناگاها[2]، نیمه خدایانی که در بستر دریاچه‌ها و رودخانه‌ها زندگی می‌کنند در جاهای معجزه‌آسا پنهان کرده‌اند. متن‌های مختلفی از پرجنیا پارمتا («کمال شناسایی») وجود دارند؛ از ۱۰۰۰۰۰ شعر، شَتَه شاهَسریکه[3]، تا فقط چند سطر (پـرجـنیا پارمتا هر دیه ـ سوتره[4]، سوتره‌دل). سوتره پرجنیا پارمتا اعلام می‌دارد: که

---

1. Avatamsaka - sutra 2. Naga 3. Shatasahasrika
4. Pragñaparamitahrdaya - sutra

جهان آن‌چنان که به نظر ما می‌رسد وجود ندارد، که واقعیت «چیزیت چیزها» تعریف‌ناپذیر است (تَتَتا[1]؛ دَرمَه‌نام دَرمَتا[2])، که تُهیت (شونیَتا) مطلقی است «بدون نشان و مشخصه» (اَنِمیتّا[3]).

فرض اساسی پرجنیا پارمتا در شعر مشهوری بازتاب یافته است: «مثل نور، یک سراب، یک چراغ، یک توهم،یک قطره آب، یک آذرخش؛ چنین باید تمام چیزهای آمیخته را تلقی کرد.» نه‌تنها «خود» وجود ندارد، بلکه تمام چیزها فاقد ذات حقیقی از آن خوداند (سَوَه‌باوَه[4]). دو حقیقت وجود دارد: حقیقت نسبی که «به چیزها، آن‌چنان که به‌نظر می‌آیند اطلاق می‌شود» و حقیقت مطلق، درک شهودی تُهیَّت (می‌تواند ۱۰، ۱۴، ۱۸، یا ۲۰ نوع باشد).

مکتب‌های مهایانه و متن‌های آن‌ها:

مهایانه از مکتب‌های اصلی زیر تشکیل می‌شود:

- مَدیَمِکَه[5]

- یوگاچاره[6]

- وِجنیانَه‌وادَه[7] (وجنیاپتَه ماترَتَه[8])

- اَوَتَمسَکَه[9]

---

1. tathata 2. Dharmanam dharmata 3. animitta 4. Savabhava
5. Madhyamika 6. Yogacara 7. Vijñanavada 8. Vijñaptamatrata
9. Avatamsaka

- مکتب یکسانی راه‌های رهایی (ایکایانه[1]) که نماینده آن سَدَّرمَه پوندریکه («نیلوفر قانون حقیقی»؛ سوتره نیلوفر) است.
- مکتب‌های مختلف عبادی (پاک‌بوم)
- مکتب دیانه (در چین: چَن[2]؛ در ژاپن: ذِن)

مَدیَمکه (سان ـ لون / سان‌رون[3]):
سیستم مَدیَمِکَه («نظریه راه میانه»)، به نام شونیاوادَه («نظریه منفیَّت یا نسبیّت») نیز معروف است، که معتقد است هم ذهن و هم عین غیرواقعی است ـ شکل نظام یافته نظریه شونیتا (تهیّت کیهانی) موجود در آثار پرجنیا پارمتا است. مشهورترین نماینده این سیستم ناگارجونه[4] (حدود ۱۵۰ تا حدود ۲۵۰ میلادی) فیلسوف هندی بود. او را مؤلف این آثار می‌دانند:
- کتاب پرحجم مهاپرچنیا پارمتا ـ شاستره («رساله بزرگ درباره کمال شناسایی») که ترجمه چینی آن (۴۰۲ تا ۴۰۵) توسط کومارا جیوه به‌جا مانده است.
- مولَه مَدیَمِکَه کریکَه[5] (معمولاً بیشتر با نام مدیمکه کریکه[6] معروف است)
- «مبانی راه میانه» که اثر مدیمکه‌ای به تمام معنا است.

---

1. ekayana 2. Chàn 3. San - lun / sanron 4. Nagarjuna
5. Mulamadhyamikarika 6. Madhyamika karika

- *شونیتا سَپْتَتی[1] که بسط غیرواقعی بودن عناصر واقعیت است.*
- *وِگرَه هَویَه وَرتَنی[2]، ردّی بر ایرادهای احتمالی بر نظریه شونیَتا.*
- *و یاوَهارَه سیدّی[3]، آموزش می‌دهد که مطلقیَّت و نسبیّت می‌توانند در عمل هم‌زیستی داشته باشند.*
- *یوکتی سَستیکَه[4] که به نسبیّت می‌پردازد.*

ممکن است ناگارجونه مؤلف رَتناوَلی[5]، پرتیتیا سمَوپدَهَ هردیَه[6]، و سوتره سَموچّیه، افزون بر آثار بسیار دیگری که به وی نسبت داده شده است، نیز باشد. شاگرد عمده ناگارجونه آریا دِیوه[7] بود؛ اثر عمده او، چَتوشتکَهَ[8]، هم‌گونه‌های دیگر آیین بودا و هم سیستم فلسفی کلاسیک سنسکریت را به نقد می‌کشد. آریا دِیوهَ همراه با ناگارجونه بنیان‌گذار واقعی سیستم مدیمکه‌اند.

ناگار جونَه و پیروانش کوشیدند، عاری از نام و شخصیت و ورای تمام رای و کلام، به موضع میانه‌ای برسند. آنان با به‌کارگیری منطقی مستحکم به اثبات بیهودگی موضع‌های مختلف فلسفی پرداختند. از جمله موضع هندوها و بودائیان دیگر. ناگار جونَه، با قبول این که هر تضاد دلیل خطاست، هر دیدگاهی که خطای مخالفان را آشکار می‌کرد، گرفت. ولی او این دیدگاه‌های مخالف را نپذیرفت بلکه از آن‌ها فقط به‌عنوان وسیله‌ای برای نشان دادن نسبیت سیستم‌هایی که مورد حمله قرار می‌داد،

---

1. Shunyatasaptati 2. Vigrahavyavartani 3. Vyavaharasiddhi
4. Yukti - sastika 5. Ratnavali 6. Pratitya samupada hrdya
7. Aryadeyva 8. Catuh shataka

استفاده کرد. او درست به‌همین اندازه، مشتاق نفی موضع نخست خود بود. به این ترتیب مدعی شد که به هیچ نظریه‌ای پای‌بند نیست. ناگارجونه با این روش به بیهودگی و یا به تناقض کشاندن، کوشید ثابت کند که تمام تفکر دنیوی تهی (شونیه) یا نسبی است وکوشید به اعتقاد خود اشاره کند که راه درست، راه میانه است؛ راهی که در بین، یا درست‌تر، ورای دوکرانه قرار دارد. این اعتقاد، نظریه تُهیَّت تمام چیزها نامیده شده است؛ ولی همان‌گونه که خاطرنشان شد، این هم نسبی است و باید به‌عنوان وسیله‌ای برای بحث تلقی شود، که خود باید تعالی یابد.

ناگارجونه این راه میانهٔ برتر از کرانه‌ها را به روشن‌ترین وجه در بیان زیر از تلقی خود از حقیقت هشتگانه آیین بودا ارایه داده است:

هیچ‌چیز به‌وجود نمی‌آید، و نه چیزی از میان می‌رود. هیچ‌چیز ابدی نیست، و نه چیزی پایان می‌یابد. هیچ‌چیز عیناً همان نیست، و نه چیزی تفاوت پیدا می‌کند. هیچ‌چیز به این سو نمی‌آید، و نه چیزی به آن‌سو می‌رود.

ناگارجونه با ارایه این حقیقت‌های متضاد، آموزش می‌داد که هر چیزی که بتواند به تصور یا به کلام درآید، نسبی است. این امر به تعیین هویت مدیمکه‌ای نیروانه و سنساره انجامید. این هر دو، تصورهای تهی هستند و حقیت جایی ورای آن است.

پس از این که تُهیَّت یا نسبیت جهان اثبات شد، این پرسش پیش می‌آید که چگونه شخص باید از این وضعیت فراتر رود. ناگارجونه پاسخ می‌دهد که انسان‌ها به‌طور سازش‌ناپذیر گرفتار این جهان نیستند؛ چون

این جهان می‌تواند به عنوان نردبانی که به مطلق، به آن سوی تمام دوگانگی‌ها می‌رود مورداستفاده قرار گیرد. انتقالِ ممکن از این جهان به رهایی، نظریه دو حقیقت ناگارجونه نامیده شده است. حقیقت نسبی از آن این وجود است. با این روش منطقی تمام قضیه‌ها را می‌توان از میان برداشت. این امر به درک آن که هستی تهیّت است می‌انجامد و از آن به درک شهودی یک حقیقت مطلق، ورای همه مفهوم‌ها می‌انجامد. حلقه ارتباط بین این دو حقیقت ــ حقیقت نسبی و حقیقت مطلق ــ بوداست. او این حقیقت مطلق را تجربه کرد، که نِسپرَهَ پنَچَه[1] است، ــ یعنی: توضیح‌ناپذیر در گفتار و دست نیافتنی در تفکر عادی ــ و با این حال، او به این جهان محسوس بازگشت تا این حقیقت را نشان دهد که شخص با رفتن به این راه می‌تواند نجات یابد.

به این ترتیب، ناگارجونه آموزش می‌داد که از طریق راه میانه، که با آموزش‌های حقیقی بودا یکی است، شخص به تجربه‌ای آن سوی تأیید یا نفی، بودن یا نبودن، هدایت می‌شود. مدیمکه، فلسفه‌ای است که به حق می‌تواند نظریه رستگاری نامیده شود؛ زیرا مدعی است که نظامی را به انسان‌ها عرضه می‌کند که به نجات از وضع موجود می‌انجامد.

طی سده‌های پنجم و ششم که دو سنت فرعی از هم متمایز شدند، مرحله جدیدی در گسترش سیستم مدیمکه آغاز شد. مکتب

1. Nisprapañca

محافظه‌کارتر پَرسَنگِکَه[۱]، که بر شکل منفی‌تر استدلال تأکید می‌کرد، توسط بُدّه پالِتَه[۲] (حدود ۴۷۰ تا ۵۴۰) پایه‌گذاری شد که، در میان سایر کارها، تفسیری بر مدیمکه کریکه ناگارجونه نوشت. چَندَرَه کیرتی[۳] منطقی مشهور سده هفتم که تفسیر دیگری بر همان متن نوشت، و شانتی‌دِیوَه[۴] (سده‌های هفتم ـ هشتم) که دو اثر از مشهورترین آثار مهایانه را نوشت: شِکْسا ـ سَموچّیه[۵] («خلاصه تعلیم») و بُدی چَرْیَه وَتَرَه[۶] («فرا رسیدن راه بُدی‌ستّوه زندگی»)، این مکتب را ادامه دادند. مکتب لیبرال تر سوَتَنترکَه[۷] که روش قیاسی‌تر استدلال را مورداستفاده قرار می‌داد، توسط بهاوِه وِیکه[۸]، معاصر بدّه پاله، که او نیز تفسیری بر مدیمکه کریکه ناگارجونه نوشت، بنیانگذاری شد. این مکتب را شانته رکشیته[۹] ادامه داد، دانشمند بزرگی که تَتّوه سَم گرَهَه[۱۰] («خلاصه اصول») و مدیمکه لنکَاره کَریکه[۱۱] («شعرهای آرایه آموزش مدیمکه») را، که شاگردانش بر آن شرحی نوشتند، نوشت. هم مکتب سوَتنترکه و هم سنت پرسنگکه (که اَتیشَه[۱۲] آن را دوباره مورد تأکید قرار داد) بر فلسفه بودایی در تبت تأثیر بسیاری داشت.

مکتب مدیمکه تفکر توسط کوماراجیوه[۱۳]، مترجم ـ مبلغ از پدر و مادر هندی ـ کوچانی، در سده پنجم از هندوستان در چین انتشار یافت.

---

1. Prasangika 2. Buddapalita 3. Candarakirti 4. Shantideva
5. Shiksa - Samuccaya 6. Bodhicaryavatara 7. Svatantrika
8. Bhaviveka 9. Shantiraksita 10. Tattvasamgraha
11. Madhyamika lankara karika 12. Atisha 13. Kumarajiva

سه رساله از متن‌هایی که او از سنسکریت به چینی ترجمه کرد: مدیمکه کاریکه؛ دوَ دوشَه موکه ـ شاستره[1] دوَ دوشه ـ دوارَه ـ شاستره[2] («رساله دوازده موضوع یا دروازه‌ها») ناگارجونه؛ و شَتَه ـ شاستره[3] («رساله یکصد شعر») آریادیوَه، متن‌های پایه سان ـ لون چینی (سان رون ژاپنی) یا مکتب «سه رساله» مدیمکه قرار گرفت. این مکتب برای دوره کوتاهی توسط گونه اثبات‌گرایانه‌تری از مدیمکه به نام مکتب سزو ـ لون[4]، یا «چهار رساله» که آن هم مهاپرچینا پارمتا را به‌عنوان متن پایه پذیرفته بود، به چالش خوانده شد. ولی به‌زودی با آموزشی که شاگرد کومارا جیوِه، سنگ ـ چائو[5]، و بعد چی ـ زانگ[6] دادند، مغلوب مکتب سان ـ لون شد. این دو استاد مدیمکه چینی آرای ناگارجونه را در تفسیرهای متعدد و مؤثر خود دوباره اعلام کردند. سپس یک شاگرد کره‌ای چی ـ زانگ به نام اِکوان[7] (هویی ـ کوان[8]) سان ـ لون (سام‌نون[9] کره‌ای) را در سال ۶۲۵ در ژاپن انتشار داد. به این ترتیب، انتشار سریع تفکر مدیمکه از هندوستان به چین و ژاپن را کامل کرد. این مکتب، به‌رغم تأثیر عمیق و گسترده، هرگز در میان مردم رواجی پیدا نکرد، بلکه بیشتر مبنایی برای تفکر منطقی و فلسفی در بین معدودی دانشمند باقی ماند و به‌ندرت فرقهٔ مجزا و مستقلی تشکیل داد.

---

1. Dvadusha mukha - shastra 2. Dvadusha - dvara - shastra
3. Shata - Shastra 4. Ssu - lun 5. Seng - chao 6. Chi - tsang
7. Ekwan 8. Hui - Kuan 9. Samnon

یوگاچاره / وِجنیانَه‌وادَه (فا ـ شیانگ / هُسّو[۱]):

مکتب یوگاچاره (یا وجنیانه‌واده) به‌طور سنتی به برادران اسنگه[۲] و وَسوبَندو (سده پنجم میلادی) نسبت داده می‌شود، که می‌توان استِرَمَتی[۳] (سده ششم) را به آنان افزود. این نویسندگان، نظام‌دهندگان نظریه‌های از پیش اندیشیده و موجود در آثاری نظیر لنکاوتاره ـ سوتره و مهایانه ـ شرَدُّتپَدَه ـ شاستره[۴] (منسوب به اَشوَگُشه[۵] ولی احتمالاً نوشته شده در آسیای مرکزی و چین) بودند. یوگاچاره نظریه‌هایی راکه می‌باید در گسترش آتی مهایانه اساس قرار گیرند و در پیدایش آیین تنتره بودا مؤثر باشند، بررسی و مطرح کرد.

نظریه اصلی آن عبارت است از اینکه فقط دانستگی (وجنیانه‌ماتره[۶]؛ از آن جا نام وجنیاواده) واقعی است، و اینکه فکر یا جان واقعیت‌غایی است. چیزهای ابدی وجود ندارند؛ هیچ چیز در خارج از جان وجود ندارد. این نظریهٔ عام که چیزهای بیرونی وجود دارند، نتیجه خطا یا سوء ادراکی است که می‌توان آن را از طریق فرایند نگرشی یا یوگایی، که موجب عقب‌نشینی یا «بی‌زاری» کامل از این چیزهای خارجی خیالی و تمرکز و آرامش درونی می‌شود، رفع کرد.

یک دانستگی انبار (آلیه وجنیانه[۷]) فرض می‌شود به مثابه مخزن یا

---

1. Fa - hesiang / Hosso 2. Asanga 3. Sthiramati
4. Mahayana - shraddotpade - shastra 5. Ashvaghosa 6. Vijñanamatra
7. alaya - Vijñana

انباری برای تأثیر افکار و اعمال، واسنای[1] (به معنی لغوی: «اقامتگاه») تخم‌های کَرَمَه‌ای مختلف (بی‌جَه‌ها[2]). این «تخم‌ها» به تماس، فعالیت ذهنی، احساس، ادراک، و اراده، منطبق با پنج اسکنده، تبدیل می‌شوند. سپس انگارسازی (مانَه‌ها[3]) گسترش می‌یابد که یک خود یا جان را در برابر جهان خارج برقرار می‌کند. بالاخره از طریق ادراک حسی و ایده‌ها، آگاهی بر عین‌های فکری فرا می‌رسد. دانستگی انبار باید از دوگانگی ذهن ـ عین و مفهوم‌های وجود کاذب پاک‌سازی شود و حالت ناب خود را بازیابد. این حالت ناب با «چنینی» مطلق (تَتاتَه)، با بودائیت، با یکسان‌دلی یکی است.

مطابق با این سه عنصر: تصور کاذب (ویکالپَه[4])، شناسایی درست، و چنینی، چیزها به سه نحوه وجود دارند: (۱) پندارهای محض از تصورهای دروغین، (۲) وجود نسبی چیزها، در شرایط و جنبه‌های معین، و (۳) نحوه کامل وجود، مطابق با شناسایی درست. حالت اخیر شناسایی و وجود، آن حالتی است که در نهایت بدی‌ستّوه در بودائیت به آن می‌رسد. نظریه تری ـ کایه بودا که در بالا به آن اشاره شد (کالبد نموداری، کالبد کام، و کالبد دَرمَه)، نظریه‌ای که متفکران یوگاچاره به شکل منظم شده و توسعه‌یافته مطرح کردند، با این تعبیر سه‌گانه از نحوهٔ وجود و شناسایی مطابقت دارد.

مشخصه ویژه یوگاچاره، تأکید آن بر نگرش و تحلیل وسیعاً

1. Vasana 2. bija 3. mana 4. Vikalpa

روانشناسانه آن است. این با سیستم بزرگ دیگر مهایانه، مدیمکه، که در آن بر تحلیل منطقی و استدلال تأکید می‌شود، مغایرت دارد.

نماینده این مکتب فکری دانستگی‌گرا در چین بیشتر مکتب فا ـ شیانگ (یا درمه لکسَنه؛ همچنین وی ـ شی[1]) بود که در ژاپن هُسّو نامیده شد. آموزش اصلی یوگاچاره در درجه اول با کارِ پرم آرته[2]، مترجم ـ مبلغ هندی سده ششم، در چین شناسانده شد. ترجمه او از مهایانه ـ سَم پَری گرَهَه[3] ـ شاستره پایه مکتب شه ـ لون[4] قرار گرفت که در چین به عنوان ارابه تفکر یوگاچاره مقدم بر مکتب فا ـ شیانگ بود. فا ـ شیانگ توسط شوآن ـ زانگ[5] به هندوستان رفت و نظریه‌های مشتق از درمه پاله را مطالعه کرد (وفات ۵۰۷) و در مرکز وجنیاواده در ولابی[6] آموزش دید. وقتی به چین بازگشت، وجنیاپتی ـ ماتره‌ته ـ سیّدی[7] و آثار بسیار دیگری را ترجمه کرد. آموزش‌های او در اساس خط درمه پاله را دنبال می‌کرد؛ ولی آرای معلم‌های دیگر هندی نظیر دگناگه[8] و استِرَمَتی را نیز شامل می‌شد. این آموزش‌ها به‌طور منظم در آثار او: فا ـ لوان ـ ای ـ لین ـ چانگ[9] و وی شی ـ شو چی[10]، متن‌های اساسی مکتب فا ـ شیانگ، بیان شده بود.

فا ـ شیانگ ترجمه چینی دَرمَه‌لَکسَنَه («مشخصه درمه») سنسکریت است، که اشاره دارد به تأکید اصلی مکتب بر مشخصه‌های ویژه‌ی (لکسنه) درمه‌ها که جهان را چنان می‌سازند که در انگاره‌سازی

---

1. Wei - Shih 2. Paramartha 3. Samm parigraha 4. She - lun
5. Hsüan - tsang 6. Valabhi 7. Vijñapti - matrata siddhi 8. Dignaga
9. Fa - luan - i - lin - chang 10. Wei Shih - shu chi

انسان به نظر می‌آید. رابطهٔ این مکتب به اصطلاح ذهن‌گرا با مکتب ابیِ‌دمّه ـ کوشهٔ «واقع‌گرا» آشکار است؛ گرچه عنصرهای جدید بسیاری به آن افزوده شده‌اند. بنابر آموزش فا ـ شیانگ، پنج طبقه درمه وجود دارد: (۱) هشت درمه جان (چیته درمه[1]) مرکب از پنج حس شناسایی، شناخت، نیروی شناسایی و دانستگی انبار، (۲) ۵۱ عمل‌کرد جان یا استعدادها، گرایش‌ها، و فعالیت‌های جان (چائِتَه شیکَه دَرَمه[2])، (۳) یازده عنصر مربوط به شکل‌ها یا نمودارها مادی (روپَه ـ دَرمَه)، (۴) ۲۴ چیز، موقعیت، و روند ناوابسته به جان ـ مثلاً زمان، شدن (چیته وِپْرَه‌یوکتَه سنکاره[3])، و (۵) شش عنصر ایجاد نشده، یا غیرمشروط (اَسَمسکرتَه درمه[4]) ـ مثلاً فضا یا «چنینی» (تَتا).

کتاب چنگ وی ـ شی‌لون[5] اثر شواَن ـ زانگ توضیح می‌داد که برای افراد مختلفی که چیزهای خاص [خود] می‌سازند یا می‌انگارند و دارای کالبدها و سیستم‌های حسی متمایز هستند، چگونه می‌تواند یک جهان تجربی مشترک وجود داشته باشد. بنابر شواَن ـ زانگ «تخم»های عام در دانستگی انبار علت نمود مشترک چیزها و «تخم»های خاص علت تفاوت‌ها هستند.

فا ـ شیانگ در موقعیت‌های مختلف به ژاپن آورده شد. بنابر گزارش‌های سنتی: نخست به‌وسیله دوشو[6]، رهروی ژاپنی که از چین

---

1. Cittadharma 2. Caitashikadharma 3. Caittaviprayakta samskara
4. Asamskrta dharma 5.Cheng wei - shih lun 6. Dosho

دیدار کرد، زیرنظر شوآن ـ زانگ آموزش دید و آیین را (اینک هُسّو نامیده می‌شد) در دیر گانگو ـ جی[1] تأسیس کرد و سپس به‌وسیله روحانیان دیگر، ژاپنی و کره‌ای، که در چین زیر نظر شوآن ـ زانگ، کوای ـ چی[2]، یا شاگردان آنان آموزش دیدند. به این ترتیب، ژاپنی‌ها ادعا می‌کنند که آموزش هسّو را مستقیماً از بنیان‌گذاران آن دریافت کرده‌اند، و آن به حیات خود و ایفای نقش مهمی در آیین بودای ژاپن ادامه می‌دهد.

اَوَتَمْسَکَهَ (هوا ـ ین /کِگون[3]):

در مقابل تمرکز فا ـ شیانگ (هُسّو) بر روی ویژگی‌های متمایز کننده چیزها و جداسازی واقعیت‌ها از اصول غایی در مکتب اَوَتَمْسَکَهَ (در چین: هوا ـ ین؛ در ژاپن: کِگون) بر یکسانی چیزها، حضور واقعیت مطلق در آن‌ها و یکسانی واقعیت‌ها و اصول غایی تأکید می‌شود. این مکتب، نام خود را از مهاوای پولیه ـ بُدّ اوتمسکه ـ سوتره[4] («سوتره حلقه گل بزرگ و پهناور بودا») گرفت که اغلب به‌طور خلاصه اوتمسکه سوتره («سوتره حلقه گل») نامیده می‌شود.

بنابر افسانه‌ها، سوتره اوتمسکه، نخست توسط بودا وایرو چانه تعلیم داده شد و حقیقت کاملی را که در به‌روشنی رسیدن او آشکار شد، شرح می‌داد؛ ولی وقتی معلوم شد که برای شنوندگان غیرقابل فهم است

---

1. Gango - ji 2. Kuei - chi 3. Hua - yen / kegon
4. Mahavaipulya Buddhavatamsaka - sutra

آن را پنهان نگاه داشت و نظریه‌های آسان‌تری را جانشین آن کرد. این سوتره از سفر مرد جوانی سخن می‌گوید که در جستجوی درک درمه ـ داتو («تمامیت» یا «اصل جهانی») است. سه روایت چینی و یک اصل سنسکریت (گَندَه ویوهَه[1]) موجود است که فقط بخش آخر را دارد. هیچ نشانی از گسترش فرقه‌ای هندی وجود ندارد، و فقط گونه‌های چینی و ژاپنی این مکتب شناخته شده است.

سلف این مکتب در چین، مکتب دی ـ لون[2] بود که بر مبنای ترجمه‌ای (اوایل سده ششم) از دَشَه بهومکه ـ سوتره[3]ی وسوبندو قرار داشت و مربوط بود به ده مرحله یک بدی‌ستّوه در راه به سوی بودائیت؛ از آن جا که این اثر به سوتره اوتمسکه ارتباط پیدا می‌کرد، پیروان تی ـ لون به راحتی به مکتب هوا ـ ین پیوستند که در اواخر سده ششم (؟) به وسیله تو ـ شون[4] (فا ـ شون[5])، نخستین رهرو اعظم (وفات ۶۴۰) تأسیس شد. فا ـ زانگ (یاشیَن ـ شو[6])، سومین رهرو اعظم (وفات ۷۱۲) بنیان‌گذار واقعی شمرده می‌شود. زیرا او تعالیم را منظم کرد و از این‌رو مکتب شیَن ـ شو نیز نامیده می‌شود. شاگرد او چنگ ـ کوآن[7] (از دیرچینگ ـ لیانگ[8]، وفات در حدود ۸۲۰ یا حدود ۸۳۸) تفسیرهای مشهور اوتمسکه ـ سوتره را نوشت. پس از مرگ پنجمین رهرو اعظم، زونگ ـ می[9]، در ۸۴۱، هواین طی سرکوب عمومی آیین بودا که در چین رخ داد، افول کرد. ولی بر

---

1. Gandahvayuha 2. Ti - lun 3. Dashabhumika - sutra 4. Tu - shun
5. Fa - shun 6. Hesien - shou 7. Cheng - Kuan 8. Ching - liang
9. Tsung - mi

گسترش آیین نو ـ کنفوسیوسی، جنبش مهمی در تفکر چینی که در سده یازدهم آغاز شد، تأثیر بسیاری گذاشت؛ بسیاری آن را توسعه یافته‌ترین شکل تفکر بودایی چین تلقی می‌کنند. این مکتب توسط شاگردان فا ـ زانگ و یک مبلغ اوتمسکه از هندوستان مرکزی، طی دوره‌ای از حدود ۷۲۵ تا ۷۴۰ به ژاپن آورده شد و در آن جا توسعه مهم و حیاتی خود را آغاز کرد که تا امروز ادامه یافته است.

مهم‌ترین نظریه وابسته به این مکتب، نظریه علیّت درمه ـ داتو است، که طی آن، تمام عنصرها هم‌زمان به‌وجود می‌آیند، کل چیزها خود را به‌وجود می‌آورد، اصول غایی و تجلی‌های مشخص در هم ادغام می‌شوند، و تجلّی‌ها متقابلاً یکسان‌اند. به این ترتیب، در مثال شیر طلایی قصر سلطنتی که فا ـ زانگ عنوان کرده است، طلا ذات اساسی یا اصل (لی[1]) و شیر تجلّی مشخص (شی[2]) است؛ افزون بر این، به‌عنوان طلا، هر جزء یا قسمت از شیر، تمام شیر را بیان می‌کند و با هر جزء یا قسمت دیگر یکسان است. وقتی این الگو برای جهان به‌کار رود، به‌نظر می‌آید که تمام پدیده‌ها بیان چنینی یا تهیّت غایی است، درحالی که پدیده‌ها ویژگی پدیده‌ای خود را حفظ می‌کنند؛ هر پدیده هم «همه» است و هم «یک». تمام سازنده‌های جهانی (درمه‌ها) به هم وابسته‌اند، نمی‌توانند به‌طور مستقل وجود داشته باشند و هر یک از آن‌ها دارای ماهیتی ششگانه است: عمومیت، خصوصیت، شباهت، اختلاف، ادغام، تفکیک.

---

1. li 2. shih

کمال مطلوب عبارت است از یک تمامیت هم‌آهنگ چیزها که در بودای کاملاً به روشنی رسیده به آن برمی‌خوریم. ذات بودائی بالقوه در تمام چیزها حضور دارد. بی‌نهایت بودا و حوزه بودایی وجود دارد، هزاران بودا در هر دانه شن و یک حوزه بودایی در سر هر مو وجود دارد.

جهان چهارگانه است: یک جهان واقعیت حقیقی، عملی؛ یک جهان اصل یا نظری؛ یک جهانِ اصل و واقعیت‌های هم‌آهنگ شده؛ و یک جهان واقعیت‌های حقیقی درهم تنیده و متقابلاً یکسان شده. سه جنبه نخست مورد تأکید ویژه سایر مکتب‌های بودایی است. جنبه چهارم ـ که بر کل هم‌آهنگ تکیه می‌کند ـ آن نظریه مشخصی است که نشانگر دانستگی کاملی است که بودا و ایروچانه به آن دست یافت و در اوتمسکه ـ سوتره بیان می‌شود.

سَدَّرمَه پوندریکه (تین ـ تای / تِندای[1]):

مکتب تین ـ تای / تندای یکی از مهم‌ترین گسترش‌های آیین بودایی چین و ژاپن است؛ این مکتب، نه تنها به خاطر نظریه‌هایش، که از بسیاری جنبه‌ها شبیه هوان ـ ین /کگون است، بلکه به‌خاطر تأثیر عملی مذهبی‌اش نیز دارای اهمیت است. نظریه‌ها و اعمال این مکتب، برپایه سوتره سدّرمه پوندریکه («سوتره نیلوفر قانون حقیقی») یا سوتره نیلوفر

---

1. T'ien - t'ai / Tendai

هندی یا آسیای مرکزی قرار دارد. این سوتره برای مکتب نی‌چیرن[1] نیز اساسی است و در معبدهای ذن خوانده می‌شود و یکی از مشهورترین و رایج‌ترین متن‌های بودایی مهایانه است (سوتره‌های مهاپری و مهاپرجنیتا پارمتا نیز در توسعه تین ـ تای / تندای اهمیت داشتند). این مکتب، که ظاهراً گسترشی در هندوستان نداشت، گاهی نیلوفر نیز نامیده می‌شود (فا ـ هوآ در چین؛ هوکّه[2] در ژاپن) ولی معمولاً به نام کوهی در جنوب چین، که تفسیر اساسی سوتره نیلوفر نخست در سده ششم در آن‌جا ارائه شد. در چین تین ـ تای و در ژاپن تندای شناخته می‌شود. پیش از این، متن اصلی سنسکریت، به‌طور وسیعی در چین مورد مطالعه قرار می‌گرفت؛ و در اوایل سده پنجم توسط کوماراجیوَه به چینی ترجمه شد و توسط نخستین رهروان اعظم، هوئی ـ وِن[3] و هوئی ـ سزو[4]، در شمال چین آموزش داده می‌شد. شاگرد هوئی ـ سزو، چی ـ ای[5]، که در کوه تین ـ تای اقامت گزید و دیر مشهوری در آنجا تأسیس کرد، بنیانگذار واقعی این مکتب شمرده می‌شود، زیرا او تفسیر منظم و نهایی نظریه‌های نیلوفر را مطرح کرد. این‌ها بعداً در ژاپن شناخته شد و سای‌چو[6] (بعداً دنگیو دای‌شی[7])، یک روحانی بودایی که آن‌ها را نخست در ژاپن و سپس در کوه تین ـ تای مطالعه کرد، یک فرقه نیلوفر تندای جدید (اوایل سده نهم) و یک دیر بر کوه هی‌ای تأسیس کرد که مرکز بزرگ آموزش بودایی

---

1. Nichiren 2. Hokke 3. Hui - wen 4. Hui - ssu 5. Chi - i
6. Saicho 7. Dengyo Daishi

شد. تندای با شینگون[1]، که ارتباط نزدیکی با آن داشت، شاید مهم‌ترین تأثیر مذهبی و فلسفی را بر روحیه ژاپنی گذاشتنند.

هدف اصلی سوتره نیلوفر، برقرار کردن راه (یا «ارابه» یا «خطمشی») یک طرفه برای رسیدن به رستگاری (بودائیت) است. این سوتره مدعی است که آموزش قطعی و کامل بوداست، که در اینجا به عنوان وجودی متعالی و سرمدی معرفی می‌شود، که هزاران ارهت، خدا، بدی‌ستّوه، و دیگر اشخاص را با استفاده از انواع موعظه‌ها، اندرزها، قصه‌های تخیلی و معجزه‌ها تعلیم می‌دهد. برای موعظه کردن، خواندن و شنیدن این سوتره که صرفاً بیان ماهیت چیزها نیست بلکه موضوع اصلی عبادت است، قایل به ثواب مذهبی است. سه راه رستگاری تعلیم بودا برحسب سطح و وضعیت شنوندگان تنظیم می‌شود: شروَکیانه[2]، راه شاگردان (شروَکه‌ها) مناسب برای ارهت شدن؛ پراتیِکَه ـ بُدّیانَه[3]، راه کسانی که هدفشان تنها رهایی خودشان است؛ و بُدی‌سَتّویانَه، راه آنان که در لحظه رسیدن به رهایی، آن را رها می‌کنند تا برای نجات تمام موجودات دیگر کار کنند (بدی‌ستّوه‌ها). این سه راه، گونه‌های یک راه، بُدّیانَه، اند و بودا شدن هدف تمام آن‌ها است.

تعالیم بودا، آن گونه که در سنت تین ـ تای / تندای آمده است به پنج دوره تقسیم می‌شود. نخست، دوره بلافاصله پس از به‌روشنی رسیدن بوداست، که سوتره اوتمسکه (یا هوا ـ ین / کگون) را بدون موفقیت

1. Shingon 2. Sharvakayana 3. Pratyeka - Boddhayana

موعظه کرد. دومین دوره، به اصطلاح چراگاه گوزن‌هاست که اگمه‌ها[1] (نوشته‌های مقدس هینه‌یانه) را برای کسانی که ظرفیت‌های انسان معمولی داشتند، موعظه کرد. سومین دوره، فانگ ـ تِنگ[2] (وسیع و یکسان) نام دارد که آموزش‌های وای‌پولیه[3] یا مهایانه آغازین را موعظه می‌کرد، و برای همه اشخاص در نظر گرفته شده بود. طی دوره چهارم، مهاپرجنیا پارمتا، یا تا ـ پان ـ جو ـ پو ـ لو ـ می ـ تو[4]، نظریه‌های مربوط به تهیّت مطلق و بطلان تمام‌وجه تمایزها را موعظه می‌کرد. بالاخره در پنجمین دوره، تحت عنوانِ اوج سدّرمه پوندریکه و مهاپری نیروانه، یکسانی تفاوت‌ها، اتحاد سه «ارابه»، و خصیصه عالی سوتره نیلوفر را تعلیم می‌داد.

در مرکز نظریه تین ـ تای / تندای اصل حقیقت سه‌گانه قرار گرفته است (به دنبال تفسیر ناگورجونه [؟] بر مهاپرجنیا پارمتا): (۱) که تمام چیزها تهی است، بدون واقعیت ذاتی، (۲) که تمام چیزها دارای وجود موقت‌اند، و (۳) که تمام چیزها در حالت میانه یا وسط، در حال تلفیق تهیّت و وجود، در عین‌حال هر دو بودن، هستند. این سه حقیقت یک وحدت هم‌آهنگ، متقابلاً در برگیرنده یکدیگرند و حقیقت میانی یا وسط، معادل چنینی مطلق است. جهانِ ظهورهای موقت، به این ترتیب، همان واقعیت مطلق است.

---

1. agama 2. Fang - Teng 3. Vaipulya
4. Ta - pan - jo - po - lo- mi - to

تین ـ تای / تندای یک جهان‌شناسی ۳۰۰۰ حوزه‌ای را مطرح می‌کند و گسترش می‌دهد. نخست ده حوزهٔ بنیادی است؛ به ترتیب حوزه: بوداها، بدی‌ستّوه‌ها، پراتیکَه بوداها، شراوَکه‌ها، موجودات آسمانی، ارواح جنگجو (اَسورَه‌ها)، انسان‌ها، ارواح گرسنه یا سرگردان (پرِیتَه‌ها)، جانوران، و موجودات محروم دوزخی. از آنجا که هر یک از این حوزه‌ها دربرگیرنده نه حوزه دیگر و خصیصه‌های آن‌ها هستند، ده حوزه مجذور و ۱۰۰ حوزه می‌شود. هر یک از این صد حوزه، به‌نوبه خود با ده مشخصه چنینی از طریق پدیده‌های: شکل، ماهیت، ذات، نیرو، عمل، علت، شرط، معلول، جبران، و نهایت به نمایش درمی‌آیند. به این ترتیب، این صد حوزه درواقع ۱۰۰۰ حوزه را تشکیل می‌دهند. افزون بر این، هر یک از این ۱۰۰۰ حوزه سه بخش را در برمی‌گیرد: موجودات زنده، فضا، مجموعه‌ها (اسکنَدَه‌ها)؛ لذا همهٔ چیزها مرکب از ۳۰۰۰ حوزه است.

این ۳۰۰۰ حوزه در یکدیگر نفوذ می‌کنند، متقابلاً درون یکدیگرند و درونی یک لحظه از تفکرند: «یک فکر سه هزار جهان است». جهان، محصول فکر یا دانستگی نیست؛ بلکه در آن به تجلّی در می‌آید؛ همان‌طور که چنینی مطلق در آن متجلی است، بنابراین، اهمیت اصلی تمرکز (چی[1]) و بینش (کوآن) که به درک وحدت چیزها و تجلی غایت آن‌ها می‌انجامد، از اینجاست.

---

1. Chi

پاک‌بوم (سوکاوَتی[1] / چینگ ـ تو / جودو، شین، وجی[2]:

متن اصلی مکتب‌های پاک‌بوم سوتره سوکاوتی و یوهه (سوتره پاک‌بوم) است که احتمالاً پیش از سده دوم میلادی در شمال هندوستان نوشته شده است. (دو روایت اصلی از سوکاوتی ویوهه وجود دارد. روایت بلندتر، بر کارهای خوب تأکید دارد؛ روایت کوتاه‌تر فقط بر ایمان و ایثار تأکید می‌کند.) این سوتره، از رهروی سخن می‌گوید، درمه‌کاره[3]، که در روزگاران پیش، موعظه بودا لُکِشَورَه‌راجَه[4] را شنید و خواست یک بودا شود. درمه‌کاره پس از ملیون‌ها سال مطالعه تعهد کرد که اگر نهایتاً به بودائیت رسید، شماری نذر اداکند. نذر کرد سرزمینی پاک یا شاد تأسیس کند (سنسکریت: سوکاوتی؛ چینی: چینگ ـ تو؛ ژاپنی: جودو)، که به بهشت باختری نیز معروف است. در این سرزمین پاک، هیچ شرارتی وجود نخواهد داشت؛ مردم عمر درازی خواهند کرد؛ هر چه آرزو کنند خواهند یافت و از آن سرزمین خواهند توانست به نیروانه برسند. سپس درمه‌کاره، در شماری از نذرها وسایلی راکه به‌وسیلهٔ آن به این سرزمین پاک می‌توان رسید، آشکار کرد. شماری از این نذرها بر نگرش و انجام کارهای نیک در زندگی زمینی به‌عنوان شرط لازم تأکید می‌کرد، ولی نذر هیجدهم (نذر مشهور در توسعه بعدی مکتب‌های پاک‌بوم) اعلام می‌داشت که اگر کسی فقط نام بودا را در لحظه مرگ ببرد، تولد دوباره او

---

1. Sukhavati 2. Ching - tu / Jodo, shin, and Ji 3. Dharmakara
4. Lokeshvararaja

در پاک‌بوم خواهد بود.

سال‌های بسیار پس از این نذرها، درمه‌کاره به بودائیت نایل شد و اینک در پاک‌بوم خود می‌نشیند و به قول‌های خود عمل می‌کند و کمک می‌کند که انسان‌ها به رستگاری برسند. در آن‌جا او به عنوان بودای روشنایی بی‌کران (سنسکریت: اَمِتابَه؛ چینی: او ـ می ـ تو ـ فو[1]؛ ژاپنی: اَمیدا[2]) یا بودای عمر بی‌کران (امتایوس[3]) مشهور است. در آن جا اَوَلُکِتِشِورَهَ (چینی: کوآن ـ یین[4]؛ ژاپنی: کانّون[5]) در سمت چپ او و مهاستَمَه پَرتَهَ[6] در سمت راست او قرار گرفته‌اند و در آوردن اهل ایمان به پاک‌بوم به امتابه کمک می‌کنند.

نظریه امتابه در سده سوم میلادی از هندوستان به چین گسترش یافت، و در آنجا، با کار پنج رهرو اعظم، فرقه‌ای که براساس این نظریه قرار داشت به‌تدریج، متداول‌ترین گونه آیین بودا شد. سپس این فرقه، توسط پیروان مکتب تندای، که می‌کوشیدند تا فرقه‌های زیادی از آیین بودا را در یک سیستم ادغام کنند، به ژاپن انتقال یافت. در سده سیزدهم میلادی فرقه پاک‌بوم از مکتب تندای جدا شد و با کار دو چهره برجسته، هونن[7] و شین‌ران[8]، در میان توده مردم ژاپن انتشار یافت.

نظریه‌های اصلی فرقه‌های پاک‌بوم، با نظریه‌های بودائیان آغازین تفاوت چشم‌گیری دارد. رهبران پاک‌بوم آموزش می‌دادند که شخص نه با

---

1. O - mi - to - fo 2. Amida 3. Amitayas 4. Kuan - yin
5. Kannon 6. Mahasthamaparata 7. Honen 8. Shinran

کوشش فردی یا انباشتن ثواب، بلکه با ایمان به موهبت بودا امتابه به رستگاری می‌رسد. عمل اصلی پیروان پاک‌بوم آموختن متن‌ها یا نگرش در بودا نیست؛ بلکه بیشتر ذکر پیوسته نام امتابه است. این رسم که بر مبنای نذر هیجدهم درمه‌کاره، امتابه آینده، قرار دارد، در چین نین ـ فو[1] و در ژاپن نِم بوتسو[2] نامیده می‌شود. افزون بر این، در آیین بودای پاک‌بوم نیل به نیروانه هدف اصلی نیست، بلکه تولد دوباره در پاک‌بوم امتابه هدف اصلی است.

اطلاعات اندکی درباره مناسک عبادی پیروان امتابه هندوستان در دست است؛ ولی دانشمندان معتقدند زمانی که نم‌بوتسو به کار بسته می‌شد، تأکید اصلی بر نگرش و پرستش بودا بود. در چین این تأکید بر نگرش و مناسک عبادی تضعیف شد؛ همان‌طور که در تعالیم سه رهرو اعظم مهم پاک‌بوم: تان ـ لوآن[3]، تائو ـ چو[4]، و شان ـ تائو[5] که طی سده ششم ـ هفتم زندگی می‌کردند، خاطرنشان شده است.

تان ـ لوآن در اصل پیرو آیین دائو بود و هنگام جستجو برای اکسیر بی‌مرگی توسط یک رهرو هندی به نظریه پاک‌بوم گروید. تان ـ لوآن که عمر خود را وقف گسترش این نظریه کرد، ذکر نام امتابه را تعلیم می‌داد و اعلام می‌کرد که حتی اشخاص شریر اگر صادقانه نم‌بوتسو را ادا کنند، شایسته پاک‌بوم هستند. ولی هشدار می‌داد که جهنم اسفل در انتظار

1. nien - fo 2. nembutsu 3. T'an - luan 4. Tao - Chò
5. Shan - Tao

کسانی است که به درمه‌بودایی ناسزا گویند. تائو ـ چو به دنبال تان ـ لوآن آمد و استدلال می‌کرد که در این دوران انحطاط، مردم باید «راه آسان» اعتماد به امتابه را برای رستگاری در پیش گیرند؛ زیرا آنان دیگر توان رفتن به راه دشوارتر قدیسان را ندارند. شاگرد او، شان ـ تائو، که فرقه پاک‌بوم ژاپن او را مظهر امیدا می‌داند، در درجه اول مسئول شکل دادن به نظریه‌های بعدی آیین بودای پاک‌بوم است. این مبلغ نسخه‌های بسیاری از سوتره پاک‌بوم را منتشر کرد و تفسیر مشهوری نوشت که در آن آموزش می‌داد که تولد دوباره در بهشت باختری اساساً با نم بوتسو به دست می‌آید؛ ولی باید با خواندن سوتره‌ها، نگرش در بودا، پرستش پیکره‌های بودا، و ستایش او کامل شود.

اثر شان ـ تائو الهام‌بخش هونن، پایه‌گذار فرقه پاک‌بوم (جودو ـ شو[1]) در ژاپن، شد تا اعلام کند که در این دوران انحطاط، مردم باید به موهبت نجات‌بخش امیدا ایمان کامل داشته باشند و پیوسته از نام او یاری بطلبند. هونن، که در دانش بودایی خوب متبحر بود، رساله‌ای نوشت (سِن چاکو هونگان نم بوتسو ـ شو[2]) که اعتقاداتش را شرح می‌دهد. درحالی که این رساله، مانند آموزش‌های او، عموماً بین مردم عادی رواج یافت، رهروان کوهی‌ای آن را در آتش افکندند و تعالیم او به‌شدت مورد مخالفت جامعه استقرار یافته روحانیان بودایی قرار گرفت.

یکی از شاگردان هونن، شین‌ران، که در همان زمان تبعید شده بود،

1. Jodo - shu 2. Senchaku hongan nembutsu - shu

بنیان‌گذار فرقه رادیکال تری به نام پاک‌بوم راستین (جودو شین‌شو[1]، یا شین[2]) بود. شین‌ران، با رضایت هونن، ازدواج کرد و نشان داد که برای رسیدن به پاک‌بوم لازم نیست شخص یک رهرو باشد؛ و با تبلیغ در روستاهای ژاپن، نظریه‌های خود را رواج داد. او در تعالیم خود تمام سوتره‌ها را رد کرد جز سوتره پاک‌بوم و در این سوتره نذرهای درمه‌کاره را که بر ثواب فردی تکیه می‌کرد، نپذیرفت. شین‌ران با تکیه بر ۱۸ نذر با هر گونه تلاش برای انباشتن ثواب مخالفت کرد، زیرا حس می‌کرد که این کار، سد راه ایمان و اتّکای مطلق به امیداست. افزون‌بر این، رسم ذکر دایم امیدای هونن را رد کرد، با این اعتقاد که مومن برای نیل به رستگاری فقط یک بار نیاز به ادای نم‌بوتسو دارد. پس از این یک‌بار، هر نوع تکرار نم بوتسو باید به‌عنوان ستایش امیدا تلقی شود، نه برای ثواب مؤثر در نجات شخص. بنابراین، با شین‌ران نظریه موهبت افت کلی پیدا کرد. فرقه پاک بوم سوّمی در اطراف معلم دوره‌گرد ایپن[3] رشد کرد. او به سراسر ژاپن سفر می‌کرد و ذکر نام امیدا را در فواصل معین روز تبلیغ می‌نمود. از این‌رو مکتب او فرقهٔ جی[4] («دفعات») یا جی‌شو[5] نامیده شد.

موسیقی، رقص، و نمایش، شکل‌های مهم بیان شین بوده‌اند. از اواخر سده نوزدهم، این مکتب درگیر برنامه‌های وسیع تربیتی و رفاه اجتماعی شده و در زندگی ژاپنی نقش مهمی ایفا کرده است. این فرقه، بزرگ‌ترین فرقه منفرد بودایی در ژاپن است.

---

1. Jodo Shinshu 2. Shin 3. Ippen 4. Ji 5. Jishu

نی‌چیرِن:

مکتب بومی ژاپنی نی‌چیرِن، هم باسوتره نیلوفر و هم با مکتب‌های پاک‌بوم ارتباط پیدا می‌کند؛ زیرا این مکتب نیز بر محور «نیلوفر قانون حقیقی» استوار است و ایمان قوی و تکرار یک عبارت اصلی را مورد تأکید قرار می‌دهد. از این‌رو توسط دانشمند مشهوری در آیین بودای ژاپنی به حق «آیین تقوای نیلوفر آبی» نامیده شده است. تمایز آن، ریشه در شخصیت و منش فوق‌العاده بنیان‌گذار آن دارد؛ این مکتب به طرز معنی‌داری به نام یک انسان، یک شخصیت تاریخی و نه یک کتاب یا یک نظریه، نام‌گذاری شده است. نی‌چیرِن (۸۲-۱۲۲۲)، پسر ماهی‌گیری فقیر، در سالهای اولیه زندگی، یک رهرو شد و در کوه هی‌ای، مرکز مکتب تندای درس خواند. ولی از بسیاریِ راه‌هایی که آیین بودا وعده رهایی می‌داد، سرخورده شد و کوه هی‌ای را در جستجوی راه حقیقی به مدت ده سال ترک گفت. وقتی از مطالعات مستقل خود بازگشت، اعلام کرد که سوتره نیلوفر آبی (سوتره سدرّمه پوندریکه) تعلیم نهایی و والای بودای سکیه‌مونی را در بردارد و تنها راه حقیقی رهایی را عرضه می‌کند. بنابر تعبیر نی‌چیرِن از این سوتره، به سه کالبد بودا ــ کالبد جهانی یا قانون (درمه ـ کایه)، کالبد کام (سَم بُگَه ـ کایه)، و کالبد نموداری (نرمانه ـ کایه) ــ باید به یکسان حرمت گذاشت؛ چون جنبه‌های مهم بودا سکیه مونی هستند. در پی تعالیم چی ـ ای، پایه‌گذار چینی تین ـ تای / تندای، مبنی بر این که سوتره نیلوفر جوهر آیین بوداست، نی‌چیرِن معتقد بود که تمام مردم صاحب این ذات بودا هستند و این ذات فقط با پرستش درست

سوتره نیلوفر می‌تواند درک شود. افزون بر این نی‌چیرِن احساس می‌کرد که دوران او، که با آشوب‌های سیاسی و ناآرامی مشخص می‌شد، دوران انحطاطی است که در سوتره نیلوفر به‌عنوان زمان درمه امروزین (مَپّو)[1] شناخته شده است. طی این دوران، پاکی نظریه‌های آیین بودا را فقط با بُدی‌ستّوه‌ها می‌توان حفظ کرد. نی‌چیرِن خود را به‌عنوان تجسّم چندن تن از این بدی‌ستّوه‌ها معرفی می‌کرد؛ به‌ویژه بدی‌ستّوه رفتار عالی (ویشیستَه چریترا[2]؛ ژاپنی: یوگیوبوساتسو[3])، و اعتقاد داشت که رسالت او انتشار تعالیم راستین سوتره نیلوفر آبی در ژاپن است، که احساس می‌کرد گنجینه جدید درمه بودایی خواهد شد.

نی‌چیرِن در تلاش برای هدایت ژاپن به درمه بودایی، آن‌چنان‌که او تعبیر می‌کرد، انتقادهای بسیاری را متوجه طرز تفکر یک دنده و آشتی‌ناپذیر خود کرد. در یک رساله نوشت که ناآرامی در ژاپن، معلول وضع آشفته باورهای مذهبی است. وضعی که فقط با انطباق بر تعالیم سوتره نیلوفر آبی می‌تواند تصحیح شود. او آموزش می‌داد که اگر مردم به این سوتره روی آورند، ذات بودایی حقیقی خود را درک خواهند کرد و پی‌خواهند برد که رنج توهم است و درمی‌یابند که این جهان یک بهشت است. ولی اگر موجودات انسانی، یعنی ژاپنی‌ها، از تعالیم سوتره نیلوفر آبی پیروی نکنند، دچار بلاهای طبیعی و تجاوز خواهند شد. نی‌چیرِن با اعتقاد کامل به‌درستی آرمان خود، فرقه‌های شینگون و اَمیدای آیین بودا

1. Mappo 2. Vishistacaritra 3. yogyobsatsu

را به‌خاطر غفلت از سکیه‌مونی، بودای راستین، و سوتره نیلوفرآبی مورد حمله قرار می‌داد؛ و به ذن به خاطر اینکه فقط بر کالبد تاریخی سکیه‌مونی تأکید می‌ورزید، حمله می‌کرد. این انتقادهای شدید، نی‌چیرِن را دوباره راهی تبعید کرد، و تقریباً موجبات اعدامش را فراهم آورد که از آن -- بنابر گزارش خود او و به اعتقاد پیروانش -- به طرز معجزه‌آسایی نجات یافت.

نی‌چیرِن براساس تعبیر خود از سوتره نیلوفر آبی، از دو نوع اصلی مناسک مذهبی طرفداری می‌کرد. اول پرستش هُن‌ذُن[1] (یا گوهُن‌ذُن[2])، مندله‌ای (طرح نمادین) که توسط نی‌چیرِن طراحی شده بود و مظهر ذات بودا بود که در تمام انسان‌ها هست، و نیز مظهر سه شکل بودای سکیه‌مونی. دوم تکرار عبارت «نامو میوهُرِنگِه ـ کیو[3]» (درود به سوتره‌ی نیلوفر آبی)، مراسمی که دایموکو[4] («عنوان مقدس») نامیده می‌شد، برای تأیید اعتقاد شخص نسبت به آموزش و اثر بخشی سوتره نیلوفرآبی. این‌تکرار نمی‌بایست فقط با لفظ انجام شود؛ بلکه در هر عمل مومن حقیقی باید به اجرا درآید. نی‌چیرِن همچنین می‌آموخت که مکان مقدس مخصوصی باید وجود داشته باشد (کایدان[5]) که در آن، مؤمنان بتوانند نظریه‌های سوتره نیلوفر آبی را تعلیم بگیرند تا قادر شوند روح حقیقی این سوتره را حفظ کنند. این مکان مقدس را می‌توان هر جا که شخص مومن به سوتره نیلوفر آبی زندگی می‌کند، دانست؛ زیرا در آنجا حقیقت

---

1. honzon 2. gohonzon 3. Namu Myohorenge - Kyo 4. daimoku
5. Kaidan

بودایی وجود دارد. هُن‌ذُن، دایموکو، وکایدان «سه قانون بزرگ سرّی» (یا «آیین رمزی») را تشکیل می‌دهند که به‌عنوان آموزش اصلی نی‌چیرِن شمرده می‌شود.

ایمان پرشور نی‌چیرِن شهرت گسترده و پیروان بسیاری برای او فراهم آورد. او هنگام مرگ شش تن از شاگردان خود را انتخاب کرد تا کار او را دنبال کنند. این فرقه به‌اختصار با نام نی‌چیرِن ـ شو (فرقه نی‌چیرِن) شناخته می‌شود. و هنوز معبد اصلی خود را که نی‌چیرِن در کوه مینوبو[1] تأسیس کرد، در اختیار دارد. ولی یکی از شاگردان او، نیکّو[2]، به‌زودی فرقه دیگری را مشهور به نی‌چیرِن شو ـ شو[3] (فرقه راستین نی‌چیرِن) به وجود آورد. او معتقد بود که نی‌چیرِن، و نه سکیه‌مونی،نجات‌دهنده است و مندله‌ای که نی‌چیرِن طراحی کرده است، به تنهایی در نجات نوع بشر ثمربخش است. در سده بیستم این فرقه پیروان بسیاری به‌دست آورد.

در ۱۹۲۵ از درون نی‌چیرِن ـ شو، ریو ـ کای[4] (کانون دوستان روح) برخاست. این فرقه. ترکیبی از پرستش اجداد و نظریه‌های نی‌چیرِن را موعظه می‌کند و نه به بودا یا بدی‌ستّوه، بلکه به مندله که تمام نیروی نجات‌دهنده در آن متمرکز است، اعتقاد دارد. در ۱۹۳۸ ریسّو ـ کوسِی ـ کای[5] (انجمن استقرار راستی و روابط دوستانه) از ریو ـ کای منشعب شد. این فرقه خواندن دایموکو را به‌عنوان تأیید ایمان به آموزش سوتره نیلوفر

1. Minobu 2. Nikko 3. Nicherin - sho - shu 4.Reiyo - Kai
5. Rissho - kosei - kai

آبی، و پرستش بودا سکیه‌مونی را تعلیم می‌دهد. این فرقه مانند ریو ـ کای پرستش ارواح اجدادی را نیز مجاز می‌داند.

پس از جنگ جهانی دوم ریسو ـ کوسِی ـ کای، پیروان بسیاری به‌دست آورد؛ ولی به‌زودی موفقیتش در سایه‌ی سُکا ـ گاکّای[1]، جنبش غیرروحانیان نی‌چیرِن ـ شو ـ شو، قرار گرفت. سکاگاکای («انجمن آفرینش ارزش») در ۱۹۳۰ توسط ماکی‌گوچی تسونه سابورو[2] پایه‌گذاری شد که متعهد به پژوهش آموزشی و بسط نی‌چیرِن ـ شو ـ شو است. این انجمن بر ارزش‌های عملی سود و ارضای دنیوی و نیز دستیابی به خوبی و زیبایی اصرار می‌ورزید و آموزش می‌داد که نی‌چیرِن باید به‌عنوان بودای حقیقی‌ای که سوتره نیلوفر آبی پیشگویی کرده است، مورد پرستش قرار گیرد. اعضای این فرقه، با شور و هیجان دایموکو را به‌کار می‌بندند و هُن‌ذُن را به‌عنوان منبع قدرت جادویی مورد پرستش قرار می‌دهند. پس از جنگ دوم جهانی، سُکا ـ گاکّای، به رهبری تودا جوسِی[3]، از طریق شیوه‌ای تبلیغی به نام شاکوبوکو[4] («بشکن و غلبه کن»)، که در آن مقاومت حریف با استدلال قوی درهم شکسته می‌شود، رشد سریعی کرد. سُکا ـ گاکّای به عنوان، یک جنبش تبلیغی پرشور، به کشورهای بسیاری، از جمله ایالات متحده، گسترش یافته است.

---

1. Soka - gakkai 2. Makiguchi Tsunsaburo 3. Toda Josei
4. Shakubuku

دیانه[1] (چَن[2] / ذِن[3]):

مکتب دیانهٔ (چینی: چَن؛ ژاپنی: ذِن) آیین بودا، نگرش را، که یکی از اعمال مهمّ مذهبی آیین بودا در خاستگاه آن ـ هندوستان ـ است، به‌عنوان راه بی‌واسطه آگاهی به واقعیت نهایی، مورد تأکید قرار می‌دهد و نام خود را از واژه سنسکریت نگرش، دیانه، می‌گیرد. تأکید بر نگرش در سایر مکتب‌هایی که از هندوستان برخاسته‌اند، نظیر یوگاچاره، در بالا خاطرنشان گردید. ولی چن، با شیوه‌های خاص آموزشی و نظریه‌ها و نفوذ آیین دائوی خود به‌طور کلی یک محصول خاص چینی به‌شمار می‌آید.

دانشمندان خاطرنشان می‌سازند که رهبران بودایی چینی سده چهارم ـ پنجم، نظیر هوئی ـ یوآن[4] و سِنگ چائو[5]، نظریه‌ها و اعمال عبادی مشابه با مکتب چَن را، پیش از تاریخ سنتی رسیدن آن به چین، تعلیم می‌داده‌اند. ولی متن‌های چینی معیار، از یک رهرو هند جنوبی، بُدی درمه[6]، به‌عنوان بنیانگذار این مکتب نام می‌برند که در حدود ۵۲۰ میلادی به چین آمد. پیروان چَن، بُدی دَرمَه را بیست و هشتمین رهرو اعظم مکتب نگرش هندوستان می‌دانند. این مکتب با کَشیَپه، که بودا سکیه‌مونی آموزش عالی خود را بر او آشکار کرد، آغاز شد. این آموزش در سوتره لنکاوَتارَه[7] یافت می‌شود که می‌گوید تمام موجودات دارای

1. Dhyana 2. Ch´an 3. Zen 4. Hui - yuan 5. Seng - chao
6. Bodhidharma 7. Lankavatara

ذات بودا هستند، که اغلب در چَن با شونیه (تهی) معادل گرفته می‌شود، و درک ایـن حـقیقت، بـه روشـنی رسـیدن است (چینی: وو[1]؛ ژاپنی: ساتوری[2]). شخص واقعاً بـه‌روشنی رسـیده نـمی‌توانـد ایـن حـقیقت یـا واقعیت غایی را توضیح دهد؛ زیرا ورای دوگانگی مـعمول ذهـن و عـین است. کتاب‌ها، مفهوم‌ها، و معلم‌ها نمی‌توانند آنرا مستقیماً منتقل کـنند. این حقیقت، باید در تجربه بی‌واسطه شخصی درک شود. بُدی درَمَه که نخستین رهرو اعظم چَن در چین شناخته شـده است، مـقام خـود را بـه هوئی ـکو[3] واگذار کرد؛ و این روال واگذاری مقام تا پنجمین رهرو اعظم، هِنگ ـ جِن[4] ادامه یافت. پس از مرگ او بین پیروان مکـتب شـمالی، کـه توسط شن ـ شوئی[5] پایه‌گـذاری شـد و اعـتقاد داشت کـه روشـنی بـاید به‌تدریج حاصل شود، و مکـتب جـنوبی هـوئی ـنِنگ[6] کـه مـعتقد بـود دانستگی واقعی باید یک‌پارچه، ناگـهان، و خـود بـه‌خود بـه‌دست آیـد، شکاف افتاد. افزون‌بر این، مکتب جنوبی هوئی ـ ننگ گرایش به نـادیده گرفتن آداب و نوشته‌ها و تکیه بر آموزش مستقل اِز استاد به شاگـرد را داشت و نیز برخـورد سـنت‌شکنانه، نسبت بـه بـودا اختیار کـرده بـود. استدلال می‌شد که اگر تمام چیزها ذات بودا را در خود دارند، پس بودا را می‌توان با تلّی از سرگین معادل دانست. سرانجام مکتب جنوب پیروز شد و متن‌های معیار چَن چینی گواه بر این پیروزی است، که از هوئی ـ ننگ

---

1. Wu 2. Satori 3. Hui - Ko 4. Heng - Jen 5. Shen - hsui
6. Hui - neng

به‌عنوان تنها رهرو اعظم ششم واقعی، در مقابل ادعای متقابل شن ـ شوئی و مکتب شمال، نام می‌برد. «نوشته‌های خط‌مشی» (چینی: تن ـ چنگ[1]) اثر هوئی ـ ننگ متن کلیدی مکتب چَن گردید.

در سده نهم از مکتب جنوب دو شاخه آیین بودای چَن منشعب شد: لین ـ چی[2] (ژاپنی: رینزای[3])، و تسائو ـ دونگ[4] (ژاپنی: سوتو[5]). شاخه اول شدیداً متکی بر کونگ ـ آن[6] (ژاپنی: کوآن[7]) است: سئوال یا گفته‌ای دارای تناقض، به‌منظور القاء این نظر به شاگرد که تمام ادراک او اشتباه است ارایه می‌شود تا به این ترتیب، او به‌روشنی برسد. کونگ ـ آن اغلب با داد و فریاد و سیلی و توسری از جانب استاد همراه است تا ایجاد اضطراب کند و به درک فوری حقیقت بینجامد. مکتب تسائو ـ دونگ / سوتو بر عمل «نگرش خاموش» یا «درست نشستن» (چینی: زو ـ چَن[8]؛ ژاپنی: زاذِن[9]) تأکید می‌کرد. این عمل مرکب بود از نشستن به نگرش خاموش زیر نظر استاد و ـ ـ در آن حالت ـ ـ تخلیه ذهن از تمام تصورها و مفهوم‌ها.

هر دو مکتب از نظریه هوائی ـ های[10] پیروی می‌کردند. این مکتب تعلیم می‌داد که: رهروی که کار نکند، نباید بخورد، کار (و هر چیز دیگر) باید با خودانگیختگی و بی‌تکلّفی انجام شود. تأکید بر کار، مکتب‌های چن را خودکفا ساخت و کمک کرد که آن‌ها از بدترین آثار پاکسازی سال

---

1. Tàn - Cheng 2. Lin - chi 3. Rinzai 4. Ts`ao - tung 5. Soto
6. Kung - an 7. Kuan 8. Tsu - chan 9. Zazen 10. Huai - Hai

۸۴۵ رهروان بودایی به ظاهر انگل توسط دولت، نجات یابند. تأکید برخودانگیختگی و بی‌تکلّفی باعث رشد زیبایی‌شناسی چن شد که بعداً تأثیر عمیقی بر نقاشی و نویسندگی چین گذاشت. موفقیت نسبی چن در تاریخ بعدی مذهب چین در این واقعیت به نمایش درمی‌آید که عملاً تمام رهروان چینی سرانجام به یکی از دو تبار مکتب چَن تعلق داشتند.

آیین بودای چن (ذن) از سده هفتم در ژاپن عرضه شد، ولی تا سده دوازدهم، در آثار دو رهرو، ای‌سای[1] و دُگِن[2]، شکوفا نشد. ای‌سای، بنیانگذار مکتب زینزای در سده دوازدهم، یک رهرو تندای بود که آرزو داشت آیین بودای ناب را دوباره در ژاپن رواج دهد و با این هدف از چین دیدار کرد. هنگامی که به ژاپن بازگشت، سیستم نگرشی دقیقی را بر مبنای استفاده از عبارت‌های کوآن[3] تعلیم داد، ولی فقط به‌عنوان جزئی از سیستم تندای. ای‌سای، برخلاف مکتب‌های چنَ همچنین تعلیم می‌داد که ذِن باید از دولت دفاع کند و بتواند مقررات تشریفاتی را رعایت نماید و عبادت و جادو عرضه کند. این آموزش‌ها در طبقه جنگجویان نفوذ کرد و به نفوذ ذن در هنرهای رزمی کمانگیری و شمشیربازی انجامید. تأثیر ذن را در تئاتر نو[4]، شعر، گل‌آرایی، آداب چای نوشی نیز می‌توان دید، که در تمام آن‌ها بر وقار و خودجوشی تأکید دارد.

دُگِن، که در سده سیزدهم مکتب سوتورا در ژاپن تأسیس کرد؛ در

---

1. Eisai 2. Dogen 3. Koan

۴ ـ No یا Noh (به معنای لغوی «مهارت» یا «استادی»)، شکل سنتی تئاتر ژاپن و از شکل‌های بسیار قدیمی تئاتر جهان است ـ مترجم.

جوانی به دیرتندای در کوه هی‌ای پیوست. درپی مرگ مادر و پدر، درس مؤثری از ناپایداری زندگی آموخت. او مانند ای‌سای، در جستجوی راه راستین آیین بودا به چین رفت. در آنجا زیر تأثیر استاد چینی چن قرار گرفت. در بازگشت به ژاپن، روش «درست نشستن» (زاذن) را بدون هیچ تلاشی برای رفتن به سوی روشنی، تعلیم داد. ولی برخلاف همتاهای معاصر خود، متن‌های مقدس را مطالعه می‌کرد و از کسانی که این کار را نمی‌کردند، ایراد می‌گرفت.

دو فرقه ذن که توسط ای‌سای و دُگِن تأسیس شد، تأثیر عمیقی بر فرهنگ ژاپن گذاشته است و به ایفای نقش بسیار مهمی در ژاپن معاصر ادامه می‌دهد. در نیمه سده بیستم، ذن شاید شناخته شده‌ترین مکتب بودایی در جهان غرب شده بود.

آیینِ بودای تنتره:

مناسک راز ورزانه و فرقه‌های اسرارآمیز در تمام گونه‌های آیین بودا یافت می‌شود. در مسیر تاریخ، گرایش عرفانی که به‌عنوان وجهی از عنصر دین هندی، آیینِ بودا را آکنده است، در کل به‌طور فزاینده‌ای برجسته می‌شد. در پی تدوین آیین بودای آغازین در کانون تیره‌واده، و ظهور بعدی مهایانه در حدود سده نخستین میلادی، این عنصر آغاز به تشکیل مکتب‌های مجزای فکری کرد.

عرفان بودایی (شامل مکتب فلسفی چَن، یاد شده در بالا)، مثل سایر گونه‌های عرفان، بر وصف‌ناپذیری تجربه عرفانی اصرار دارد؛ زیرا

از بیان آن به زبانی قابل فهم برای کسی که تجربه مشابهی نکـرده است، سرباز می‌زند. دانش متضمن [این عرفان] هرگز عقلی نیست، بلکه نوعی دانش دریافتی (یا استنباطی) است که در آن، چیزها از منظر متفاوتی دیده می‌شوند و معنای جدیدی پیدا می‌کنند. کیفیت فارغ از زمان این تجربه به وصف‌ناپذیری آن ارتباط پیدا می‌کند، و به آن معنی است که عرفان ظاهراً خارج از زمان و مکان، بی‌خبر از دورو برخورد و گذر زمان است.

ابتدایی‌ترین عرفان بودایی، به تخلیه وجود ذهنی می‌پرداخت، که بزرگترین مانع رشد معنوی فرد تلقی مـی‌شد. ایـن گـذر بـه بُـعد جـدید واقعیت، به شکل شعله خاموش شونده‌ای تـوصیف مـی‌شد: آن صـرفاً خاموش می‌شد؛ نمی‌شد گفت به جایی رفته است. در این فرایـند تـهی شدن، کرانه‌هایی که وجود فرد را تشکیل می‌دهد، آن‌چنان که بـا تـحلیل عنصرهای فیزیکی و ذهنی تعریف می‌شود، به عالم بالا می‌رود؛ اگرچه گفته می‌شود که تمام این عنصرها محفوظ می‌ماند. تجربه این بُعد جدید واقعیت، بینشی است که با درک معمولی به شدت تقابل دارد -- بینشی که از دسترس «منطق محض» بسیار دورتر می‌رود.

درحالی که آیین بودای آغازین (همان‌طور که در تیره‌واده محفوظ مانده است)، برای رها کـردن واقـعیت از تـحمیل ذهـن تـحلیلی تـلاش می‌کرد، مهایانه این‌روند تحلیلی را با گسترش آن به واقعیت عینی ادامـه داد. مهایانه، در رد ذهن‌گرایی و عین‌گرایی، بر ماهیت فی‌نفسهٔ واقعیت که در روشـــن‌شدگی (بُـدی) تـجربه مـی‌شد، تـأکـید مـی‌کرد. درحـالی کـه گرایش‌های گوناگون فلسفی وابسته به ظهور و گسترش مـهایانه، سـوای

تمام خصوصیات منفی و مثبت آن، به مسایل فکری واقعیت می‌پرداخت، تنتره‌ها («رساله‌ها»)، که نوشته‌های شاخص آیین بودایی تنتره را تشکیل می‌دهد، به این مسائل هستی شناختی می‌پردازد که رسیدن به برترین هدف چگونه است یا چگونه احساس می‌شود.

آیین بودای وجره‌یانه[1] در هندوستان:

خاستگاه‌ها:

وجره‌یانه («ارابه الماس») یا منتره یانه («راه وِردهای مقدس»)، و نیز مشهور به آیین بودای تنتره، نخست در بخش‌های مختلف هندوستان و سری‌لنکه شهرت یافت. دانشمندان برآنند که به علت ماهیت رازآمیز اعمال و نظریه تنتره، این مکتب ممکن است به‌آرامی از سده دوم تا چهارم میلادی توسعه یافته باشد، که در آن هنگام، سنت بودایی ناگارجونه و اسنگه را با خاستگاه خود پیوند می‌داد. گرچه روایت جرح و تعدیل شده‌ای از آیین بودای وجره‌یانه، ظاهراً بدون آداب جنسی - یوگایی، در چین و سپس در ژاپن، که در آنجابه شینگون شهرت یافت، گسترش پیدا کرد، اغلب دانشمندان، سنت وجره‌یانه را در درجه اول با هندوستان و تبت مرتبط می‌سازند.

با اینکه متن‌های وجره‌یانه بیشتر از نظریه‌های پیچیده، مرحله‌های متعدد یوگایی یا متفکرانه را شرح می‌دهند که یک نوآموز باید پیش از نیل

---

1. Vajrayana

به روشنی تجربه کند، آن‌ها تعریف مهایانه‌ای نیروانه و سنساره را به‌عنوان یک حقیقت بنیادی قبول دارند. افزون‌بر این، وجره‌یانه معتقد است که نیروانه به عنوان شونیتًا (تهیّت) یک‌وجه از یک دوقطبی است که باید با کَرونا[1] (همدردی بدی‌ستّوه) کامل شود. شونیتا به مثابه دانستگی منفعل (پرجنَه) دیده می‌شود که دارای ماهیتی مطلقاً فناناپذیر یا الماس‌گونه (وجره) است (ورای تمام دوقطبی‌ها)، حال آن که کرونا راه و روش (اوپایَه[2]) یا جنبه پویای جهان است. روشنی، زمانی پدید می‌آید که درک شود این ظاهراً متضادها درواقع یکی هستند. این درک، که به‌طور تجربی شناخته می‌شود و نه از طریق یک روند ناب شناخت، در برخی از تصویرپردازی‌ها و آداب وجره یانه، با وحدت خدای مؤنث منفعل که به معنای دانستگی یا تهیّت است و خدای مذکر فعال که به معنای همدردی بدون تعلق خاطر است، به تصویر کشیده می‌شود. چنین وحدتی، که به زبان تبتی یَب ـ یوم[3] («پدر ـ مادر») نامیده می‌شود، ارضای تکانه‌های جسمی نیست، بلکه نمادی است از وحدت اضداد که «سعادت بزرگ» یا روشنی می‌آورد.

پیروان سنت وجره‌یانه اعتقاد دارند که چون تمام چیزها در حقیقت از یک ذات هستند ــ تهی ــ از روندهای جسمی ـ ذهنی می‌توان به‌عنوان وسیله‌ای برای نیل به‌روشنی استفاده کرد. در کاله‌چکره[4] تنتره نوشته شده است که بودا تعلیم می‌داد که در این عصر انحطاط، روشنی

---

1. Karuna 2. Upaya 3. yab - yum 4. KalaCakra

باید از طریق کالبد خود شخص که در بردارنده عالم است، به‌دست آید. این نظریه در تمام تنتره‌ها تعلیم داده می‌شود. ولی متخصصان وجریانه هشدار می‌دهند که برای استفاده درست از روندهای کالبد در به‌دست آوردن شناختی از تهیّت به‌وسیله همدردی، نوآموز باید مطلقاً از دستورات استاد یا معلمی که به اسرار وارد شده است پیروی کند. چنین استادی به‌تنهایی می‌تواند تمام مرحله‌ها را رهبری کند به‌طوری که شاگرد بیاموزد که به جای این‌که زیر سلطه روندهای ذهنی و جسمی قرار گیرد، آن‌ها را در کنترل خود درآورد. بنابراین، مرحله نخست رفتن به سوی روشنی در شیوه عمل وجریانه تن دادن به شروع کار با یک استاد است.

استاد نخست می‌کوشد که شاگرد را از طریق نگرش در ناپایندگی زندگی، رابطه علت و معلول اعمال شخص، و رنج عمومی انسان، به همدردی هدایت کند. پس از اینکه این ابراز همدردی نسبت به رنج انسان به‌ظهور رسید، استاد شاگرد را به تمرین‌های یوگایی یا متفکرانه راهنمایی می‌کند که به ایجاد تجربه‌های مربوط به مرحله‌های مختلف رشد معنوی یاری می‌رساند. این روند پیشرفت به‌سوی روشنی، مستلزم آشنایی نوآموز با خدایان مرد و زنی است که نمایندگان نیروهای مختلف کیهانی‌اند. این خدایان ابتدا به کمک مودرا[1] (حرکت‌های نگرشی سر و دست و حالت بدن)، تنتره‌ها (هجاها و عبارت‌های مقدس)، شمایل‌ها، که معتقدند تمام آن‌ها دارای جوهر خدایی هستند که باید به آن‌ها توسل

---

1. mudra

جست، مجسّم می‌شوند. شمایل‌ها در یک مَندَلَه تصویر شده‌اند، طرح مقدسی که نماینده جهان و به مثابه کمک به نگرش است. پس از این تجسّم، نوآموز با خدایان آشنا می‌شود و در می‌یابد که هر یک به‌نوبه خود یک شونیتّا یا تهیّت است.

اوج این روند، که وجره‌ستّوه یوگه نامیده می‌شود، به نوآموز کالبدی الماس‌گونه می‌بخشد که ورای تمام دوگانگی‌هاست. چهار مرحله، در این روند در چهار گروه مختلف از تنتره‌ها شرح داده می‌شود: کریا ـ تنتره[1]، چَریا ـ تنتره[2]، یوگه ـ تنتره، انوتره یوگه ـ تنتره[3]. این چهار مرحله با مرحله‌های چهارگانه معاشقه پیوند دارد: مبادله نگاه، لبخند خوش‌آیند یا تشویق کننده، گرفتن دست‌ها، وصال یا پرداختن به عمل جنسی. مرحله نخست، متضمّن آداب و اعمال خارجی است، درحالی که مرحله دوم این اعمال خارجی را با تامّل ترکیب می‌کند. مرحله سوم فقط متضمّن تامّل یا تفکر است، و مرحله چهارم، وحدت نمادین یا عملیِ تمام دوگانگی‌ها در عمل جنسی است. ولی این مرحله آخر به دو دوره تقسیم می‌شود. اولی مستلزم استفاده نوآموز از تخیّل کنترل شده است، که به او اجازه می‌دهد اتحاد در سطحی انگارسازانه را تجربه کند. دوره دوم مای‌تونه[4] یا آمیزش جنسی است. ولی این عمل را نمی‌توان به یک جفت‌گیری فیزیکی تعبیر کرد؛ زیرا نوآموز قبلاً تهیّت تمام چیزها را درک

1.kriya - tantra 2. Carya - tantra 3. Anuttarayoga - tantara

4. Maithuna

کرده و به خود امکان داده است که با کنترل کامل بر احساسات خود بدون تعلق‌خاطر عمل کند. درحالی که عمل جنسی عادی موجب لذت موقتی است، مای‌تونه برای نیل به روشنی و سعادت جاوید روش مناسبی شمرده می‌شود.

روش‌های وجره‌یانه از سوی کسانی که ورای سطح را نمی‌نگرند به ناحق به عنوان انحطاط آیین بودا محکوم شده است. وقتی تنتره گویه‌سماجه[1] می‌گوید زنا و خوردن گوشت انسان عمل بُدی‌ستّوه است، اگر شخصی درک نکند که این تصویرپردازی بر این عقیده دلالت دارد که ورای خوب و بد فقط تهیّت وجود دارد، یا نشانه این باور است که نوآموز باید فقط با همدردی نسبت به خیر و رستگاری جهان عمل کند، سوء تعبیر از این تنتره بسیار آسان می‌شود. هنگامی که ژرفای حقیقی نظریه‌ها و اعمال وجره‌یانه درک شود، این مکتب را می‌توان گسترش آن تفکر بودایی دانست که نیل به روشنی را از طریق یک روند تدریجی نگرش، تحت هدایت یک معلم خبره، مورد تأکید قرار می‌دهد.

آثار نوشته وجره‌یانه:

درحالی که می‌توان گفت که سوتره‌ها جنبه نظری و فکری آیین بودا را بازمی‌تابانند، تنتره‌ها که شدیداً به زبان مجازی نوشته شده‌اند، بیانگر زندگی فردی در آیین بوداست. تنتره‌ها اساساً آثاری است دارای

---

1. Guhya Samaja

جهت‌گیری فردی که به دلیل شباهت تجربه‌هایی که در آن‌ها بیان شده است، به گروه‌های وسیع‌تر افراد قابل انطباق است. رشد معنوی فرد از طریق نمادهایی که نباید به نشانه‌ها تقلیل یابد، به‌دست می‌آید؛ یک نماد همواره به فراتر از خود دلالت می‌کند. تنتره‌ها به علت این ویژگی نمادین معمولاً سرّی نگاه داشته شده‌اند، و ترجمه وفادارِ به لفظ چنین متن‌هایی، عموماً از بیان معنای آن‌ها عاجز بوده است.

تنتره گویه سماجه («رساله درباره مجموعه اسرار»)، که به تتاگته‌گویکه[1] («راز تتاگیّت [بودائیّت]») نیز مشهور است، نخستین تنتره مکتوب شناخته شده است. این تنتره به‌طور سنتی به دانشمند مشهور هندی آسنگه (حدود سده چهارم میلادی) طراح فلسفه یوگاچاره نسبت داده می‌شود. معمولاً تنتره‌ها، اصطلاحات فنی یا نمادین را شرح نمی‌دهند و این وظیفه را معلم‌های ویژه برعهده دارند، ولی تنتره گویه سماجه، فصل بسیار بلندی را به توضیح این اصطلاحات تخصیص داده است.

ویژگی مهم تمام تنتره‌ها نمادگرایی دوقطبی است، که در سطح فیزیکی در وحدت زن و مرد ظاهر می‌شود؛ در سطح اخلاقی در وحدت، فعالیت سودمند و درک آن چه فی‌نفسه وجود دارد، پدیدار می‌شود؛ و در سطح فلسفی در تلفیق واقعیت مطلق و همدردی مطلق آشکار می‌گردد. غنای این نمادگرایی در همان مقدمه گویه سماجه نشان داده شده است،

---

1. Tatha gata guhyaka

که در آن‌جا مطلق که به شکل یک دوقطبی تصویر می‌شود، در مندله (طرح دایره‌ای که مرجع‌های روان‌شناختی و کیهانی دارد)های مختلف خود را نشان می‌دهد و هر یک مربوط به یکی از بوداهای نگرشی آسمانی است ــ اکشبیه، وایروچنه، رتَنَه سَم بهوَه، اَمتابه، و اشگَه سیدّی ــ که باز هر یک از آنان یک دوقطبی است که در نقاشی‌های شمایلی، از طریق اتحاد با همسرانشان تصویر شده‌اند.

فکرها و نهادهایی که در تنتره گویه سماجه نشان داده شده است، درگذر زمان به تدریج به‌طور روشن‌تری بسط یافت. به‌دلیل آن‌که تنتره‌ها روند رشد فردی را منعکس می‌کنند، مرکزی که این روند به‌سوی آن کشیده می‌شود و از آن نیز تغذیه می‌کند، در نمادهای مختلف ــ که نام‌های مختلف به آن داده شده ــ ظاهر می‌شود. به این ترتیب، تنتره هِیْوَجَرَه[1] هست که در آن نیروی پاینده زندگی هیوجره نامیده شده، و تنتره مهاوایروچنه که در آن، این نیرو وایروچنه («شخص بزرگ با شکوه») نام‌گذاری گردیده است.

از آن‌جا که تنتره‌ها ممکن است یا بر «فعالیت سودمند» یا بر «آگاهی حاکی از قدردانی» و یا بر «اتحاد» آن دو تأکید کنند، آثار تنتره‌ای به: تنتره پدر (با تأکید بر فعالیت)، تنتره مادر (با تأکید بر قدردانی)، و تنتره نوندوآل[2] (با تأکید بر هر دو جنبه به اتفاق) تقسیم‌بندی شده است. تقریباً تمام روایت‌های اصلی سنسکریت این آثار گم شده است؛ ولی تأثیر آن در

1. Hevajara 2. Nondual

آثار زیر دیده می‌شود: جنیانه سیدّی[1] («کسب دانش») اثر معلم بزرگ وجره‌یانه، ایندرابوتی[2] (حدود ۷۱۷–۶۸۷)، پَرْجنیوپّیَه وِنِشچایَه سیدّی[3] («درک قطعیت آگاهی قدردانی و عمل اخلاقی»). اثر آناگَه وَجرَه[4] نویسنده سده هشتم، و سرودهای هشتاد و چهار مهاسِدّه[5] (« معجزه آسا»). یکی از آخرین اثرهایی که در آسیای مرکزی نوشته شده، تنتره کالَه چکَرَه[6] است. تاریخ نفوذ آن به هندوستان را می‌توان سال ۹۶۶ میلادی دانست. موضوع آن ادی ـ بودا[7] ــ بوداگری آغازین ــ است که خود را به مثابه پیوستار زمان (کاله) و مکان (چکره) نشان می‌دهد.

مکتب‌های وجره‌یانه در تبت:

در دورانی که تبت به آیین بودا می‌گروید (سده‌های هفتم تا یازدهم)، پویاترین گونه آیین بودا در هندوستان، وجره‌یانه بود. در نتیجه، این سنت بودایی بود که در تبت استقرار یافت. گرچه احتمال دارد گونه‌ای از وجره‌یانه در گرایش اولیه تبت (سده‌های هفتم تا نهم) نقش مهمی ایفا کرده باشد (که درباره جزئیات آن اطلاع اندکی در دست است)؛ ولی از قرن یازدهم می‌توان مکتب‌های گوناگونی را شناسایی کرد.

مانند اکثر مکتب‌های بودایی، آن مکتب‌هایی که در سنت تبتی توسعه یافتند، کانون‌های بسیار نفوذپذیری بودند که شماری تبارهای

---

1. Jñanasiddhi 2. Indrabhuti 3. Prajñopaya vinishcaya siddhi
4. Anagavajra 5. Mahasiddha 6. Kalacakra 7. Adi - Buddha

مختلف و اغلب رقیب را در برمی‌گرفتند. با وجود این، باز هم می‌توان چندین گروه‌بندی را برشمرد.

رنی اینگ ـ ما ـ پا[1]:

در میان مکتب‌های مختلف وجره‌یانه و منطقه‌های همجوار، رنی‌اینگ ـ ما ـ پا مدعی است که ناب‌ترین روح آموزش‌های پادمَه‌سَم بهَوَه[2]، معجزه کار هندی سده هشتم را حفظ کرده است. این مکتب، نسبت به هر مکتب دیگر، از متن‌های «کشف شده» استفاده کامل‌تر به عمل می‌آورد؛ متن‌هایی که گفته می‌شود در دوره پی‌گرد که در نیمه اول سده نهم در تبت شروع شد پنهان شده‌اند. (در سنت رنی اینگ ـ ما ـ پا مفهوم «گنجینه پنهان» اشارات معنوی و نیز تاریخی بسیاری دارد). کشف متن‌های وابسته به پرمه سم بهوه از سده یازدهم آغاز شد و تا همین اواخر ادامه داشت.

فرقه رنی اینگ ـ ما ـ پا کشف و شهود بودایی را به نه گروه، که به‌تدریج والاتر می‌شوند، تقسیم می‌کند؛ و نیز تنتره‌ها را به‌روشی که تا اندازه‌ای با تقسیم‌بندی سایر مکتب‌های وجریانه تفاوت دارد، به گروه‌های فرعی تقسیم‌بندی می‌کند. شش گروه از تنتره‌ها بدین قرارند: (۱) کریا[3]، یا آداب، (۲) اوپایوگه[4]، که بیانگر هم‌گرایی دو حقیقت و نگرش در بوداهای پنجگانه است، (۳) یوگه، که متضمن فراخوانی خدا،

1. Rnying - ma - pa   2. Padma sam bhava   3. Kriya   4. Upayoga

همسان سازی خود با خدا، و نگرش در مندله (طرح عبادی) است، (۴) مهایوگه، که متضمن نگرش در دانستگی عامل‌های شناسایی انسان (اسکنده‌ها) به عنوان شکل‌های الهی است، (۵) انویوگه[1]، که متضمن آغاز حضور در محضر خدا و همسرش و نگرش در «تهیّت» برای نابود سازی ماهیت پنداری چیزهاست و (۶) اتی‌یوگه[2]، که بیانگر نگرشی مبتنی بر اتحاد خدا و همسرش است که به تجربهٔ سعادت می‌انجامد. آنان که با تنتره کریا آغاز می‌کنند، پس از هفت زندگی و آنان که با تنتره اوپایوگه پس از پنج زندگی، با یوگه پس از سه زندگی، با مهایوگه در وجود بعدی، انویوکه در هنگام مرگ، و با اتی یوگه در وجود حاضر، می‌توانند به بودائیت نایل شوند.

در میان نمایندگان سنت رنی اینگ ـ ما ـ پا، کلونگ ـ چن رب ـ بیمَس ـ پا[3] (۶۳–۱۳۰۸) که کلونگ ـ چن ـ مدزود ـ بدون[4] («هفت‌گنج کلونگ ـ چن») را نوشت، یکی از ژرف اندیش‌ترین متفکران وجره‌یانه است. مسی ـ پام[5] اهل کامس[6] (۱۹۱۴–۱۸۴۶)، در دوران جدیدتر تفسیرهای مهم وجره‌یانه را بر متن‌های کانونی نوشت.

سا ـ سکیه ـ پا[7]، بکا ـ برگیود ـ پا[8] و مکتب‌های مربوط:

چندین مکتب تبتی که طی سده‌های یازدهم و دوازدهم به‌وجود

1. Anuyoga 2. Atiyoga 3. Klong - chen rob - byams - pa
4. Klong - chen - mdzod - bdun 5. Mi - pham 6. Khams
7. Sa - skya- pa 8. Bkà - brgyud - pa

آمدند، تبار خود را تا قدیسان خاص وجره‌یانه که چند سده پیش در هندوستان می‌زیسته‌اند، پی‌گیری می‌کنند. در میان این‌ها فرقه‌های سا ـ سکیه ـ پا و بکا ـ برگیود ـ پا به‌ویژه اهمیت داشتند و در تاریخ تبت موجب پیدایش فرقه‌های بسیار شدند.

فرقه سا ـ سکیه ـ پا نسب خود را به مهاسدّه‌ای هندی به نام ویروپَه[1] می‌رساند. بنیان‌گذار این فرقه، یک تبتی به نام بروگ ـ می[2] (۱۰۷۲-۹۹۲) بود که به هندوستان رفت، وجره‌یانه را تعلیم دید وسوترهٔ هیوجره را به زبان تبتی ترجمه کرد؛ این فرقه تکیه زیادی بر این سوتره می‌کند. سیستم سا ـ سکیه ـ پا به نام لام ـ براس[3] («راه و ثمر آن») نیز نامیده می‌شود.

فرقه سا ـ سکیه ـ پا مترجمان بزرگی به‌وجود آورد و دانشمندان آن، آثار اصیلی درباره فلسفه و زبان‌شناسی وجره‌یانه نوشتند. در سطح مذهبی و سیاسی، گاهی این فرقه، قدرت قابل توجهی اِعمال کرده است. مثلاً در سده سیزدهم رهرو بزرگ سا ـ سکیه ـ پا، پاگس ـ پا[4] (؟ ۱۲۳۵-۸۰) کوبلای خان (بنیان‌گذار سلسله یوآن یا مغول در چین) را به راه هیوجره ـ تنتره درآورد، و به نوبه خود به مقام دی ـ شی[5] (چینی: «معلم امپراتور») منصوب شد و به فرمانروایی تبت رسید؛ (گرچه زیر نظر دربار مغول).

---

1. Virupa 2. Brog - mi 3. lam - bras 4. Pags - pa 5. Ti - Shi

مکتب بکا ـ برگیود ـ پا تبار معنوی خود را تا استاد هندی تی لوپه[۱] دنبال می‌کند، که تعالیم خود را به یوگی ناروپه[۲] استادِ مار ـ پا[۳]، معلم ـ خانه‌دار سده یازدهم که به نوبه خود استادِ می ـ لا ـ راس ـ پا[۴] (۱۱۲۳-۱۰۴۰) بود، انتقال داد. این مکتب، مجموعه مهمی از سرودهای منسوب به می ـ لا ـ راس ـ پا و گزارش ستایش‌آمیزی از زندگی او را حفظ کرده است. سگام ـ یو ـ پا[5] (۱۱۵۳-۱۰۷۹)، بزرگترین شاگرد او، برای نظم دادن به آموزه‌ها و توسعه و ترویج آن، کار زیادی انجام داد. مشهورترین اثر او تار ـ رگیان[6] («زیور جواهر آزادی») یکی از نخستین نمونه‌های ادبیات است که در توسعه بعدی سنت وجره‌یانه در تبت و مغولستان، بسیار اهمیت یافت. این نوعِ ادبی که به لام ـ ریم[۷] مشهور است، تمامی تعالیم بودایی را برحسب تغییرات تدریجی در روندی رستگار شناسانه ارائه می‌دهد که در نهایت به بودائیت می‌انجامد.

معلمان بکا ـ برگیود ـ پا، در میان روش‌های دیگر، بر تمرین‌های هَتاَ یوگه[۸] (یوگه‌ای که بر تنفس و حالت‌های خاص بدن تأکید دارد) تأکید می‌کردند، و مهامودرا[9] («مُهر بزرگ»)، یا غلبه بر تفکر دوگانه را در تُهیّت بودائیت، هدف برتر می‌شمردند. یکا ـ برگیود ـ پا کراراً به «شش آموزش ناروپه» رجوع می‌کند. این آموزش‌ها، روش‌هایی را برای نیل به روشنی، یا در این زندگی یا در لحظه مرگ، ارائه می‌دهند که وابسته‌اند به: (۱)

---

1. Tilopa 2. Naropa 3. Mar - pa 4. Mi - la - ras - pa
5. Sgam - po pa 6. Thar - rgyan 7. Lam - Rim 8. Hatha yoga
9. mahamudra

گرمای خود تولید (بالا بردن ارادی درجه حرارت بدن)، (۲) کالبد توهمی، (۳) رویاها، (۴) تجربه نور، (۵) حالت وجود بینابینی بین مرگ و تولد دوباره (باردو[1])، و (۶) گذار از یک وجود به وجود دیگر.

در میان نسب‌نامه‌های بسیاری که در درون فرقه بکا ـ برگیود ـ پا گسترش یافته است، امروزه، مشهورترین آن، نسب‌نامه کَرمَه ـ پا (کلاه سیاه) است که مرکز عمده آن دیر متشور ـ پو[2] است.

بکا ـ گدامس ـ پا[3] و دگه ـ لوگس ـ پا[4]:

مکتب بکا ـ گدامس ـ پا بر مبنای آموزه‌ها اَتیشَه (رهرو هندی که در سده یازدهم به تبت آمد) قرار داشت. این مکتب توسط شاگرد عمده او بروم ـ استون[5] (۱۰۶۴ حدود ـ ۱۰۰۸ حدود) پایه‌گذاری شد که بر مرید پارسا تکیه می‌کرد. این مکتب، بکا ـ گدامس گچس ـ بدوس[6] («مجموعه گفته‌های قدیسان بکا ـ گدامس ـ پا») را به وجود آورد، که سخنان غالباً بسیار شاعرانه‌ی نزدیکان بنیان‌گذار را در برمی‌گیرد. شیوه اصلی این مکتب تصفیه جان بود، که مستلزم حذف ناپاکی‌های فکری و اخلاقی برای به‌دست آوردن بینش روشنی از تهیّت (شونیتا) است. این مکتب، متکی بر پرجنیا پارمتا و متن‌های مربوط بود و نیز منتره‌ها را به کار می‌برد. فرقه بکا ـ گدامس ـ پا در سده پانزدهم جذب مکتب دگه ـ لوگس ـ پا شد.

---

1. Bardo 2. Mtshur - puh 3. Bka - gdams - pa 4. Dge - lugs - ka
5. Brom - ston 6. Bkà - gdams gces - bsdus

دگه ـ لوگس ـ پا (گلوگپا[1]؛ «پرهیزکاران») نماینده فرقه اصلاح شده در تبت است؛ اعضای آن، معمولاً به‌خاطر رنگ کلاهشان به کلاه‌زردها معروفند. پایه‌گذار آن، تسونگ ـ کا ـ پا[2]، در اغلب مکتب‌های مهم سده چهاردهم تبت شرکت کرد. سا ـ سکیه ـ پا، بکا ـ برگیود ـ پا، بکاِ ـ گدامس ـ پا. مکتب خود او ادامه بکا ـ گدامس ـ پا تلقی می‌شود. تسونگ ـ کا ـ پا باعث شد که در انضباط دیر، نسبت به آنچه که او بی‌بند و باری عمومی اخلاق، رعایت سست‌تر مقررات دیر، و رواج انحراف در تعبیر سوتره‌ها تلقی می‌کرد، اصلاحاتی صورت گیرد. او رعایت قوانین سنتی و نیه را تحمیل کرد و تأکید دوباره‌ای بر تعصب‌ها و بر منطق به عنوان کمک به رستگاری وضع کرد. رساله او، لام ـ ریم چن ـ مو[3] («راه بزرگ تدریجی») برپایه بُدی پِتا پرهَ دیپَه[4] اثر آتیشه قرار داشت. در این رساله، تسونگ ـ کا ـ پا، روندی از پاکسازی ذهنی را می‌نمایاند که از ده سطح معنوی (بومی[5]) بالا می‌رود و به بودائیت می‌انجامد. نقطه‌های اصلی چنین روندی، حالت خاموشی و حالت بینش تقویت یافته است.

تسونگ ـ کا ـ پا اهمیت زیادی به مطالعه منطق می‌داد و بحث‌های منطقی را در دیرها سازمان داد. رهروان رقیب در پی آن بودند که با منطق صوری و در حضور یک رهرو بزرگ با دانش زیاد، به نتیجه بلامنازعی در مورد موضوع انتخاب شده برسند. براساس آزمون، رتبه‌های مختلفی به

---

1. Gelugpa   2. Tsong - kha- pa   3. Lam - rim chen - mo
4. Bodhi patha pra dipa   5. Bhumi

رهروان داده شد که بالاترین رتبه از آن دگِه ـ بِشِه[1]ها (فیلسوفان) بود.

این اصرار براهمیت دیدگاه‌های نظری و منطقی، توجه به تنتره‌ها را از میان نبرد و سنگگس ـ ریم چن ـ مو[2] («راه بزرگ تدریجی تنتره») به آداب تنتره‌ای می‌پردازد. ولی آغاز به تنتره برای شاگردانی مجاز شمرده می‌شد که قبلاً بر دانش نظری مسلط شده بودند. دگه ـ لوگس ـ پا آثار گرانسنگی دارد، که مجموعهٔ غول‌آسای دالائی لاما و پانچن لاما را، که هر دو عضو این مکتب هستند، نیز در برمی‌گیرد.

دگه ـ لوگس ـ پا ماهیت عنصر ذهن (سِم‌ها)[3] را نور می‌داند که استعداد شناخت را تشکیل می‌دهد. بنابراین، پیوستار هر شخص، یک انرژی متفکر و نورانی است که یا در یک حالت خشن است و یا در یک حالت لطیف، که حالت اخیر، پس از پاکسازی از طریق نگرش و تامّل به دست می‌آید.

سنت‌های تنتره در چین و ژاپن:

طی سده‌های هفتم، هشتم، و نهم، شکل‌های وجره‌یانه آیین بودایی تنتره که در هندوستان توسعه می‌یافت، در آسیای جنوب شرقی (مثلاً در اندونزی که تعالیم تنتره جزء سازنده مهمی در نمادگرایی استوپه‌های بودایی بزرگ در بورو بودور بودند) و در آسیای شرقی انتشار یافت. در آسیای شرقی آیین بودای تنتره در مکتب چن ـ ین («کلام

---

1. Dge - beshe 2. Sangags - rim chen - mo 3. Sem

حقیقی») در چین و در مکتب‌های تندای و شینگون در ژاپن برقرار شد.

چن - ین:

بنابر سنت چن ـ ین، گونه‌های توسعه یافته و نظام گرفته سنت تنتره، نخست توسط رهروان مبلغ: شوباکَرهَ سیما[1]، وَجرَه بُدی، و اَمُگهَ وجَرهَ[2]، از هندوستان به چین برده شد.

شوباکره سیما از یک مرکز آموزش مشهور هندی، نالنده، در سال ۷۱۶ به چین رسید، اوسوتره مهاوایروچنه و دانش‌نامه مختصر آداب راکه رابطه نزدیکی با آن دارد و به سوسیدّی کاره[3] مشهور است، به چینی ترجمه کرد. وجره‌بُدی و شاگردش امگه وجره در سال ۷۲۰ رسیدند و دو ترجمه خلاصه شده از سرواتتا گته تَتّوسَم گرهَهَ[4] («گردهم‌آیی حقیقت تمام بوداها») راکه به تَتّوَسَم گرهه نیز مشهور است، پدید آوردند. تَتّوَسَم گرهَهَ و سوتره مهاوایروچنه دو متن اساسی چن ـ ین شدند.

در دوره تقریباً ۱۳۰ ساله بین ورود شوباکره سیما و تعقیب بزرگ سال ۸۴۵، مکتب چن ـ ین از موفقیت حیرت‌آوری برخوردار شد. سنتی که نماینده آن شوباکره سیما و سوتره‌ی مهاوایروچنه بود با مکتبی که وجره بدی و تتّو سم گرهه نماینده آن بود، در هم ادغام شدند. شاگردان چینی نظیر هوئی ـ کواو[5] به تبار مشترکی وارد شدند و به پیدایش چن ـ ین

---

1. Shubhakars simha 2. Amogavajra 3. Susiddhi kara

4. Sarvatatha gata tattavasam graha 5. Hui - kuo

کمک کردند. رهبران چن ـ ین از طریق ترکیب دستورهای نظری پیچیده و تمرین قدرت‌های معجزه‌گر که ظاهراً توسط آداب تنتره به‌دست می‌آمد، اعتماد دربار، به‌ویژه امپراتور تای ـ زونگ (۷۶۲-۷۷۹ / ۷۸۰) را جلب کردند که به نفع آیین بودای گونهٔ چن ـ ین آیین دائو را رد کرده بود.

پس از تعقیب بزرگ سال ۸۴۵، چن ـ ین موقعیت برتر خود را در چین از دست داد؛ ولی از طریق سلسله سونگ (۱۲۷۹-۹۶۰) تا اندازه‌ای نیروی حیاتی و شهرت فرقه‌ای را حفظ کرد. افزون‌بر این، مکتب چن ـ ین گونه‌هایی از عنصرها ـ ـ به‌ویژه عنصرهای عبادی ـ ـ را عرضه کرد که در بافت مذهبی چین به صورت تارهای ماندنی در آمده است.

شینگون:

با اینکه آیین بودای تنتره از آن چه معمولاً شناخته شده، نقش بسیار بزرگتری ایفا کرده است، در ژاپن به استوارترین وجه استقرار یافت و نفوذ گسترده خود را به حداکثر رساند. عنصرهای تنتره که در ژاپن تای‌میتسو[1] نامیده می‌شوند، در مکتب ژاپنی تندای اهمیت پیدا کرد که همچنان مهم باقی مانده است. مکتب تندای توسط رهرو سای‌چو[2] (۷۶۴-۸۲۲)، که در چین نزد استادان چینی چن ـ ین آموزش دید، پایه‌گذاری شد. ولی نظام یافته‌ترین و گسترده‌ترین بیان سنت تنتره در مکتب شینگون، روایت ژاپنی چن ـ ین، توسعه یافت.

---

1. Taimitsu 2. Saicho

بنیان‌گذار مکتب شینگون در ژاپن کوکای[1] بود، که با نام پس از مرگش کوبودای شی[2] («استاد بزرگی که فهمید») بهتر شناخته شده است. او دانشمندی استثنایی بود. شاعر، نقاش، خوشنویسی که در آغاز زندگی رساله‌ای نوشت و افکار کنفوسیوسی، دائویی، و بودایی را با یکدیگر مقایسه کرد و افکار بودایی را برتر خواند. با اینکه او برای خدمت دولتی تربیت شده بود، امّا پس از تغییر حالتی که به او دست داد، رهرو بودایی شد. او نظیر بسیاری از رهروان بزرگ زمان خود، در جستجوی نظریه بودایی ناب به چین سفر کرد و در آن با هوئی ـ کواو استاد چن ـ ین دیدار کرد و در آن جا بود که وی استعداد کوکای را تشخیص داد و آیین مکتب خود را به او ارزانی داشت. پس از مرگ هوئی ـ کواو، کوکای به ژاپن بازگشت و در آن‌جا افتخارات دولتی بسیار به‌دست آورد و دیری در کوه کویا[3]، مرکز آیین بودایی شینگون، تأسیس کرد.

کوکای در اشاعه تعالیم فرقه خود درسنامه‌های مهم زیادی نوشت؛ از جمله جوجو شین رون[4] («ده مرحله دانستگی») و سوکوشین ـ جوبوتسوگی[5] («نظریه بودا شدن با کالبد شخص طی وجود زمینی»). در رساله نخست کوکای، نظریه‌ای از رشد حیات معنوی انسان را با قرار دادن تعالیم مکتب‌های بودایی و چندین مذهب دیگر در یک سیستم سلسله مراتبی ارائه می‌داد. او می‌آموخت که نخستین مرحله رشد معنوی

1. Kukai 2. Kobo Daishi 3. Koya 4. Juju shinron
5. Sokushin - jobutsugi

آن است که در آن انسان، توسط غریزه‌های خود کاملاً کنترل می‌شود. در مرحله دوم کـه کـوکای آن را بـا تـعالیم کـنفوسیوسی یکسـان مـی‌گیرد، موجودات انسانی می‌کوشند شیوه اخلاقی شایسته‌ای را زنـدگی کـنند. مرحله سوم، مرحله آیین برهمنی و دائویی است که فرد برای نـیروهای فراطبیعی و پاداش‌های آسمانی تلاش می‌کند. مرحله‌های چهارم و پنجم، رشد معنوی با مکتب هینه یانه تعلیم داده می‌شود و باکوشش برای خود ـ روشنی مشخص می‌شود. مرحله‌های بعدی، از ششـم تـا نـهم، راه‌هـای مـهایانه‌ای هسـتند و بـا تـعالیم هُسّـو، سـان رون، تـندای، کِگـون تـعیین می‌شوند که فرد را به هـمدردی بـا دیگـران هـدایت مـی‌کند. اوج رشـد معنوی راکوکای با تعالیم تنتره شینگون تعیین می‌کند.

مکتب شینگون تبلیغ می‌کرد که دارای برترین و ناب‌ترین نظریه‌ها است، زیرا باورهای آن، بر پایه تعالیم بودای تاریخی، سکیه مـونی، کـه نظریه را با محدودیت‌های ذهنی مخاطبان خود بسط می‌دهد، قرار ندارد، بلکه بر پایه تعالیم ازلی و تغییرناپذیر بودا در درمه ـکایه، یا کالبد کیهانی، او استوار است. این بودا که مهاوایرو چـنه نـامیده مـی‌شود، ورای تـمام دوگانگی و ناخالصی زمینی حس می‌شود و در عین حال، به مـثابه ذات بودای هر چیز در تمام چیزها وجود دارد.

در شینگون، درک این‌که ذات بودای خود شخص با مهاوایروچنه یکی است، روشن‌شدگی است. این روشن‌شدگی، همان‌گونه که در عنوان رساله یاد شده‌ی کوکای آشکار شد، در این جهان درحـالی کـه شـخص دارای کالبد انسانی است، به‌دست می‌آید. ولی برای دست یافتن به این

حالت (روشن‌شدگی) نظریه سرّی شینگون باید به شخص داده شود. موهبت این نظریه، فقط به‌طور شفاهی توسط استاد شینگون به نوآموز داوطلب اهدا می‌شود. حقیقتی را که استاد آشکار می‌سازد، بر مبنای سه راز عبادی کالبد، گفتار، و جان بنا شده است. این اسرار به نیروهای کیهانی توسل می‌جویند که به شکل بوداها و بدی‌ستّوه‌ها تجسم یافته است و نومرید با آنها یکی می‌شود تا بتواند با مهاوایروچنه یکی شود. تجربه کردن راز کالبد، مستلزم استفاده از مودراها است: حرکات عبادی مختلف دست‌ها و انگشت‌ها هم‌آهنگ با بودایی که باید به او توسل جست، حالت‌های نگرش، لمسِ وسیله‌های مقدسی نظیر وجره (الماس) و گل نیلوفر آبی. تجربه کردن راز گفتار، مستلزم تکرار دارنی‌ها[1] یا تنتره است که شعرها و آواهای اسرارآمیزی است که گفته می‌شود جوهر نیروهای کیهانی‌اند و شخص آرزو دارد با آن‌ها راز و نیاز کند. دستیابی به راز جان، مستلزم تامل یوگایی و جذب در بودا مهاوایروچنه و ملازمان اوست.

دو طرح مقدس یا مندله که اغلب در محراب شینگون قرار داده می‌شد، به نومرید در جستجوی او برای یکسان کردن ذات بودایی خود با بودای کیهانی کمک می‌کرد. این مندله‌ها که تمام نیروی کیهانی را شامل می‌شدند، مطابق تعلیم هویی ـ کواو مبنی بر این که نظریه‌های بودا مهاوایروچنه چنان ژرف و پیچیده‌اند که معنای آن‌ها را از طریق هنر می‌توان منتقل کرد، ترسیم شده بودند. یک مندله به نام «مندله الماس»

---

1. Dharani

(برپایه تَتَوَ سَم گَرهَه و در ژاپن مشهور به کنگو ـ گای[1]) بودامهاوایروچنه را نشسته بر برگ نیلوفر سفید و در نگرش عمیق و در حالی که بوداها چهار جهت اصلی او را احاطه کرده بودند، تصویر می‌کرد. این مندله، جنبهٔ فناناپذیری، تغییرناپذیری یا توانمندی مهاوایروچنه را نمادین می‌ساخت. مندله دوم به نام «مندله زهدان همدردی بزرگ» برپایه سوتره مهاوایروچنه و در ژاپن مشهور به تایزو ـ کای[2]، مهاوایروچنه را نشسته بر نیلوفر قرمز و در احاطه بوداها، بدی‌ستّوه‌ها، و خدایان هندی پرشمار با همسرانشان، نشان می‌داد. این مندله نماینده تجلی پویای بودای کیهانی است، که در آن، او در ذات همه چیز هست. اعتقاد بر این بود که نومرید با نگرش درست در این دو مندله، وحدت موجود در آن سوی تنوع جهان را درک می‌کند.

تأکید شینگون بر آداب، نمادگرایی، شمایل‌کشی، به‌علاوه ستایش حکومت از کوکای و وقف مقبره برای او به‌خاطر حراست از کشور، به محبوبیت زیاد شینگون در میان ژاپنی‌ها انجامید. مردم بسیاری برای به‌کار بستن آداب شینگون می‌آمدند، با این اعتقاد که نیروهای کیهانی را مهار کنند، شیطان را دور سازند، یاری فراطبیعت را به زندگی روزانه جلب کنند. محبوبیت شینگون یکی از دلایل رشد ریوبو شینتو[3] («شینتوی دو جنبه‌ای») بود که خدایان شینتو را با بدی‌ستّوه‌ها یکی می‌دانست. با اینکه این ترکیبِ آیین بودای تنتره، با علاقه‌های این دنیایی‌تر به انشعاب‌هایی

---

1. Kongo - kai 2. Taizo - kai 3. Ryobu shinto

در شینگون انجامید، شینگون به مثابه یکی از نیرومندترین فرقه‌های بودایی ژاپن، به حیات خود ادامه داده است.

اسطوره‌شناسی

اسطوره در آیین بودا در سطح‌های گوناگون فکری برای دادن چهره نمادین و گاه شبه‌تاریخی به حقیقت‌های دریافت شده یا فرضی مذهبی، به‌کار رفته است. آیین بودا دینی است فراطبیعی که با اصطلاح‌های خود آن را پذیرفته است؛ به این معنی که حقیقت‌ها بدون بودایی که آن‌ها را آشکار کند، ناشناخته می‌مانند. موجودات انسانی، فقط پس از آنکه کشف و شهود بودا را دریافت کردند، می‌توانند ظاهراً با کوشش‌های خود به پیش روند. این تعلیم در مکتب‌های آغازین که در آنها کشف و شهود بودا هنوز به‌عنوان رسالت سکیه مونی در جهان دانسته می‌شد، صریح و بی‌پرده بود. به‌تدریج در برخی مکتب‌ها عقیدهٔ کشف و شهود مداوم و کمک بزرگوارانه بودا، ناشی از حالت باشکوه فرازمانی او، شکل گرفت. به این ترتیب اسطوره‌شناسی نسبتاً سادهٔ اسطوره بزرگ بودا به اسطوره‌شناسی بسیار پیچیده‌تر مهایانه‌ای گسترش یافت.

پذیرش اساطیر، خواه ابتدایی و خواه کاملاً توسعه یافته، به اعتقاد بستگی دارد. بدون ایمان، تمامی مذهب فرو می‌ریزد و هیچ می‌شود، و جز چهره اسطوره زدائی شده و ظاهراً تاریخی که پیام خاصی ندارد که ابلاغ کند، چیزی باقی نمی‌ماند و بودا تبدیل به راهب دوره‌گردی می‌شود نظیر مرتاضان دیگری که دانشمندان می‌شناسند، و مذهب آنها هیچ

توجیهی ندارد. بنابراین باید تأکید کرد که ترکیب خارق‌العاده سکیه مونی تاریخی و اسطوره‌ای که می‌باید به اجرا در می‌آورد بود که تمام سنت مذهبی مشهور به آیین بودا را در مسیر تنوع تاریخی خود انداخت.

همچنین، مشاهده شده است که چگونه به‌طور پیوسته از اسطوره در مرحله دوم یا حتی سوم استفاده می‌شود تا اسطوره اولیه را تقویت کند و به آن چهره متقاعدکننده‌تری ببخشد. این شکل‌های مکمل اسطوره، شامل داستان‌هایی درباره کانون بودایی بلافاصله پس از بیماری سکیه مونی، جزئیات زندگی‌های پیشین او، و توصیف شش سپهر تولد دوباره، می‌شود. بعضی از سنت‌های بودایی، این شکل‌های مکمل اسطوره را از سایر مکتب‌ها جدی‌تر می‌گیرند. در درون هر سنت، بین افراد پیرو نوسان‌هایی وجود دارد. ولی حتی برای آن بودائیانی که از همه شکاک‌ترند، اسطوره‌های گوناگون وابسته به بودا و فعالیت نجات‌بخش او مهم و سودمند باقی می‌ماند. آنان بر مفروضاتی تکیه می‌کنند که همواره موقتی‌اند ولی تا آن‌جا که در خدمت نیل به هدف اصلی است، هرگز دروغین نیست.

سکیه مونی در ادبیات و هنر:

گزارش‌های سنتی ادبی:

زندگی‌نامه‌های سنتی سکیه مونی، به هر زبانی که نوشته شده باشند، در نهایت، همه از بازنویسی اولیهٔ غیرکانونی هندی مشتق شده‌اند که از گزارش‌های پراکنده کانونی قدیمی‌تر درباره کارهای بزرگ او فراهم

آمـده است. مشـهورترین «زنـدگی‌نامه»هـای هـندی عـبارتند از آثـار سنسکریت مهاوَستو[1]، بوداچریته[2]، للَیتَه ویستَره[3]؛ اثر چینی ابی نیسکَرهَ مانَه ـ سوتره[4]، ترجمه از اصل هندی؛ و اثر پالی نیدانکَاتَه[5]، و نیز تفسیر بودا وَمْسَه[6]. این آثار آغازین، خود نتیجه یک رشد پیوسته سنتی هستند و تعیین تاریخ روایت نهایی آنها به ارزیابی قدمت واقعی یا قابلیت اطمینان اغلب مطالب آنها هیچ کمکی نمی‌کند. تمام آن‌چه می‌توان گفت این است که این اطلاعات، اساساً با کهن‌ترین گزارش‌های کانونی پراکنده شناخته شده توافق دارد و چنانچه به شکل زندگی‌نامه منسجم ارائه شده باشد، فقط تغییرات جزیی در روایت‌های «ملی» بعدی داستان وجود دارد. داستان‌های بعدی سنگالی، تایلندی، میانماری (برمه‌ای)، و کامبوجی، تماماً براساس روایت‌های پیشین پالی استوار است. کره‌ای‌ها و ژاپنی‌ها، گزارش خود را مستقیماً از چین گرفته‌اند که آنان به‌نوبه خود، سنت‌هاشان را از طریق آسیای مرکزی از منابع هندی اخذ کرده‌اند. زندگی‌نامه سکیه مونی که تاریخ‌دان تبتی بو ـ استُن[7] (۱۳۶۴–۱۲۹۰) در چوس بیواونگ[8] (تاریخ آیین بودا) خود گنجانده است، با سایر گزارش‌های سنتی، فقط در فهرست نظریه‌های مهایانه‌ای بعدی، به‌عنوان برنامه تعلیم سکیه مونی در روی زمین، تفاوت دارد. در کل، وحدت تعبیرهای اسطوره‌ای و نیمه‌تاریخی زندگی و مرگ بودای «تاریخی»، در هر کشور بودایی که بازگو

---

1. Mahavastu 2. Buddhacarita 3. Lalitavistara 4. Abhiniskra mana
5. Nidanakatha 6. Buddha vamsa 7. Bu - Ston 8. Chos byuong

شده باشد، پرجاذبه باقی می‌ماند.

هستهٔ حقیقت در ادعای بودائیان تیره‌وادین سری‌لنکه و سرزمین اصلی جنوب شرقی آسیا که نماینده «آیین بودای اصیل» و خالص هستند، از این واقعیت سرچشمه می‌گیرد که آنان به تأیید پرشور و شوق اولیه سکیه مونی به‌عنوان تنهابودای آیین حاضر وفادار ماندند. گرچه بوداهای دیگر از همان آغاز شناخته شده بودند، ولی توجه انجمن آغازین، تقریباً منحصراً بر شخص سکیه مونی و فعالیت‌های او متمرکز بود. تمام گزارش‌های کانونی اولیه در شرح تجربه به‌روشنی رسیدن سکیه مونی نظیر پیروزی بر ماره شیطان و نظیر نتیجه‌گیری دانستگی سه‌گانه: دانستگی تولدهای پیشین خود، دانستگی تولدها و مرگ‌های تمام موجودات ذی‌شعور دیگر، و دانستگی بینش نجات دهنده‌ای که رهایی نهایی از تمام روند ناشاد را فراهم می‌کند، با هم توافق دارند. هر قدر که شخص با توصیف سپهرهای مختلف و ممکن تولد دوباره، در میان خدایان، انسان‌ها، حیوانات، ارواح سرگردان (پریتا)، و ساکنان دوزخ به‌طور نمادین برخورد کند، باز باور به اسطوره کیهانی زنجیره تولد دوباره جزء سازنده‌ای از اسطوره بنیادی است.

سکیه مونی را «دانای بزرگ» (مهامونی) و سَروَر (بْهگَوَتْ[1]) خوانده‌اند، نه به علت این‌که در شرایط عادی به حالتی از تعادل معنوی دست یافت، بلکه به این علت که به حالت فرادنیوی نیروانه نایل آمد. در

1. Bhagavat

متن‌ها، هیچ نشانه‌ای مبنی بر این که پیروانش هرگز او را نوعی دانای سقراطی تلقی کرده باشند در دست نیست؛ بلکه بیشتر او را به عنوان یک یوگی (مرتاضی با قدرت‌های جادویی) نوعیِ به کمال رسیده روزگارخودتلقی کرده‌اند که ــ همان‌طور که در آن روزگار انتظار می‌رفت ــ دارای نیروهای معجزه‌گر و بینش خدایی، همراه با توجه خارق‌العاده نسبت به پیشرفت معنوی انسان‌ها بود. بنابراین، از ابتدا، حالت روشنی یا بودائیت او به مثابه «والا» (لوکوتَّرهَ) شناخته شده بود و به مثابه تجسّمی گذرا از چنین دانستگی فرادنیوی. سکیه مونی با اسطوره هندی پیش از بودا یعنی «مرد بزرگ» (مهاپوروسه[1]) یکی شمرده می‌شد، به مثابه یک معلم مذهبی جهانی که وقتی شرایط فراهم شود بر روی زمین ظهور خواهد کرد.

به این ترتیب، او به‌عنوان هفتمین بودا از یک ردیف تصوری از بوداهای پیشین پذیرفته شد. چرا هفتمین، معلوم نیست، مگر این که این عدد مشتق از یک کانون اخترشناسی بوده باشد و از دیدگاه اسطوره‌ای، این مسئله احتمالاً بی‌معنی است. مهاویره[2] رهبر جین‌ها و معاصر او به ردیف ۲۴ تایی مشابهی ارتباط داده شده بود. ایده اصلی اسطوره‌ای به رقم‌ها مربوط نیست، بلکه بر تصور یک‌روند لازم رستگار شناسانه مبتنی است. عنوان تتاگته به معنای «آن کسی که چنین رسیده است» احتمالاً اغلب از جانب سکیه مونی در خطاب به خود به‌کار می‌رود و به نظر

---

1. Mahapurusa 2. Mahavira

می‌رسد (هر چند که دانشمندان اسطوره زده سده نوزدهم ممکن است خلاف آن را بگویند) که او واقعاً از این عنوان استفاده می‌کرده است. اگر چنین اعتماد مطلقی نسبت به‌دست آوردهای او وجود نداشت، جنبش مذهبی او بدون تردید با مرگ وی مرده بود.

نه‌تنها بوداها در فواصل زمانی کم و بیش منظمی ظهور می‌کنند، بلکه ظهور نهایی هر بودا اوج زنجیره کاملی است از زندگی‌های پیشین او، که او در آنها به‌تدریج به سوی روشنی پیش می‌رود. چنین باوری با کل جهان‌بینی خاستگاه آیین بودا تطبیق می‌کند و کم و بیش می‌توان تصور کرد که سکیه مونی نسبت به خود چنین اعتقادی داشته است. به هر حال، نخستین سنت بودایی شناخته شده قطعاً خود را با این اعتقاد معرفی می‌کرد. اسطوره‌های رایج به‌زودی دست به‌کار شدند تا به اسطوره اصلی محتوای ملموسی ببخشند و هیچ دانشمندی شک نمی‌کند که داستان‌های زندگی‌های پیشین (جاتکه) سکیه مونی که با فراوانی بسیار در متن‌های آغازین کانونی وارد شده است، افزوده‌هایی است که از ادبیات عامیانه هندی دستچین شده است تا از فرصتی که وجهی از اسطوره اصلی فراهم آورده است، بهره‌برداری کند.

نمونه دیگر چهره‌ای از اسطوره اصلی که با افزوده‌های بعدی کامل شده است، مربوط می‌شود به ماره، شیطان که نماینده نیروی شیطانی معنوی است که سکیه مونی از برخورد با او و غلبه بر او آگاه بود. ماره، آشکارا به‌عنوان شیطان و به‌عنوان مرگ، دو دشمن تمام کسانی معرفی شده‌اند که به سوی آرامش و حالت بی‌مرگی نیروانه در تلاشند. در

عین‌حال او با شیطان‌ها و ارواح خبیث گوناگون یکسان گرفته شده، و متن‌ها معمولاً او را با این واژه‌ها توصیف می‌کنند. باید خاطرنشان شود که پیروزی قطعی برماره، در هر سطح معنوی یا عامیانه‌ای که ممکن است درک شود، جزء جدایی‌ناپذیر این اسطوره است. آن درست به‌اندازهٔ باور به دانائی مطلق و قدرت‌های معجزه‌آسای سکیه مونی، که در نخستین سنت‌های تمام بودائیان در همه جا مورد تصدیق بوده است، اهمیت دارد.

از آنجاکه سکیه مونی به‌عنوان موجودی شگفت‌آور و بودایی والا مورد توجه پیروانش بوده است، چنین خاطرات تاریخی که احیاناً در این داستان‌ها حفظ شده است، نسبت به شرح اعمال بزرگ زندگی‌های پیشین او، تولد معجزه‌آسای او در آخرین زندگی، ماجرای به‌روشنی رسیدن نهایی او زیر درخت انجیر هندی، تصمیم شگفت‌انگیزش برای به آیین درآوردن و نجات دیگران (آن‌طور که در نخستین موعظه‌اش در چراگاه گوزنان نزدیک دارانسی [بنارس] نمادین شده است)، و بیماری او در کوسناره، جنبه فرعی دارد.

سکیه مونی در هنر و باستان‌شناسی:

بنای یادبود اصلی بودایی، هم در آیین بودایی آغازین و هم در تداول بودایی امروز، استوپه است، که در اصل گورپُشته یا تلّی بر روی گور بوده است. پرستش استوبه از نظر باستان‌شناسی می‌تواند از سده سوم پیش از میلاد به بعد مورد تأیید قرار گیرد. ولی سنت ادبی کانون تمام سرزمین‌های بودایی این پرستش را با رخ‌دادهای بزرگ وابسته به بیماری

سکیه مونی پیوند می‌دهند. از نظر اسطوره‌شناسی، استوپه نماد برتر بودا می‌شود، در حالت دانایی کامل، ورای قیدهای فناپذیری. کنده‌کاری‌های روی سنگ که از سده دوم پیش از میلاد به بعد باقی‌مانده است، به‌ویژه از استوپه‌های باستانی بهاروت و سانچی در هندوستان، هویت کلی اسطوره بزرگ بودا را آن‌گونه که در متن‌ها و بناهای تاریخی نموده شده آشکار می‌سازد. صحنه‌های به تصویر کشیده شده نه‌تنها صحنه‌های رخ‌دادهای آخرین زندگی سکیه مونی است، بلکه صحنه‌های رخ‌دادهای بزرگ تولدهای پیشین (جاتکه) او نیز هست.

شایان توجه است که دوران اولیه (یعنی سده‌های پیش از میلاد) سروَر فرادنیوی با نمادها نشان داده می‌شود -- یک درخت به نشانه روشنی او، یک چرخ، نخستین موعظه او و یک استوپه کوچک، نیروانه نهایی او. قداست وجود او چنان محسوس بود که پس از تولدش به عنوان سکیه مونی، حتی پیش از به‌روشنی رسیدن، جسم او به تصویر کشیده نشد. پرستش درخت نمایانگر سنت‌های باستانی پیش از بودا بود که با به‌روشنی رسیدن او زیردرخت انجیر هندی با درخت بُدی درهم آمیخت. چرخ، هم‌نماد پادشاهی جهانی (چکره ورته[1]) و هم‌نماد بودا به مثابه راهنما و معلم جهانی بود. پرستش استوپه، با آن دغدغه غیرعادی نسبت به بقایای جسد انسانی، ممکن است توسعه خاص بودایی باشد که مربوط به اعتقادی است که به‌روشنی نسبت به نیروانه به عنوان یک حالت

---

1. Cakaravarta

فرادنیوی ابراز می‌شود. این با وحشت معمول هندویی (برهمنی) از ناپاک بودن بقایای جسد انسانی در تضاد چشم‌گیری است.

از حدود سده نخست پیش از میلاد به بعد نشان دادن سکیه مونی به شکل پیکره در شمال غربی هندوستان آغاز شد، و نمایش تصویر او به‌زودی در سراسر آسیا الگوی کاربرد آینده گردید. نمونه‌های عام تصویرهای بودا آن‌هایی هستند که او را در حال فراخواندن زمین به شهادت بر ضد ماره به وسیله لمس آن با سرانگشتان دست راست نشان می‌دهد، که بودای در حال نگرش، به‌وسیله سر مار کبرا محافظت می‌شود و بودا در حال ورود به نیروانه نهایی بر پهلوی راست خود دراز کشیده است. این بودا که با سر مار کبرا محافظت شده است، ادغام اسطوره بودا با پرستش مار به عنوان خدای محافظ (پرستش ناگا) در دوران پیش از بودا را نشان می‌دهد. این ادغام به لحاظ کانونی با افسانه‌ای توجیه می‌شود که شرح موقعیتی است که در آن بودا توسط یک شاه بزرگ ناگا به نام موچی‌لِندَه[1] از باران شدید حفظ می‌شود.

از نظر شمایل‌سازی، تصویر بودا بر تمام صحنه‌های زندگی سکیه مونی وفق داده شده بود و در عین حال که استوپه‌ها بعدی در هندوستان و آسیای جنوب شرقی شکوه هر چه بیشتر هنری کسب می‌کنند، اساساً به صورت نمادهای تعالی سکیه مونی باقی می‌مانند و تزیین آن‌ها با صحنه‌های زندگی‌های پیشین و نیز آخرین زندگی بودا ادامه می‌یابد.

---

1. Mucilinda

نمونه‌های مشهور [این استوپه‌ها] عبارتند از: اَمَرَتی[1] در جنوب هندوستان، که به حدود سده سوم پیش از میلاد تعلق دارد (بعضی از کنده‌کاری‌های سنگی آن در موزه بریتانیا نگهداری می‌شود)، و بوروبودور[2] در جاوه، سده نهم میلادی. ساختار نمادین بوروبودور «مهایانه‌ای» یا حتی «وجره‌یانه‌ای» است، ولی رابطه نزدیک‌بین توسعه‌های بعدی و اسطوره بزرگ بودای سکیه‌مونی را آشکار می‌سازد.

معبدها و در واقع دیرهای کاملی که در دل صخره‌ها کنده شده‌اند، حداقل از سده دوم پیش از میلاد تا سده هشتم میلادی و احتمالاً دیرتر مورداستفاده بودائیان قرار داشته است. دیرهای اولیه غاری مشهور که معبدها و استوپه‌های داخلی‌شان در نوعی پناهگاه مستقر است، عبارتند از: بهاجه[3]، بهدسَه[4]، و کارلی[5]، همه در نزدیکی بمبئی؛ دیرهای دیگری که از نظر گسترش شمایل‌سازی از تصویر بودا شهرت دارند، عبارتند از: کَنهِری[6] (نزدیک بمبئی)، ناسیک[7]، اِئِورا[8]، و به‌ویژه اَجانتَه[9]. در اجانته دیوار نگاری‌های ظریفی که به سدهٔ اول پیش از میلاد تا سده نهم میلادی تعلق دارند، نیز محفوظ مانده‌اند. این دیوارنگاری‌ها سکیه‌مونی را در آخرین زندگی و در زندگی‌های پیشین‌اش چون بدی‌ستّوه دل‌سوزی نشان می‌دهد.

سنت‌های تصورپردازی مربوط به سکیه‌مونی تا امروز به طور

---

1. Amaravati 2. Borobudur 3. Bhaja 4. Bhedsa 5. Karli
6. Kanheri 7. Nasik 8. Elora 9. Ajanta

عمده در سری‌لنکه و کشورهای جنوب شرقی آسیا که آیین بودای تیره‌واده در آن‌ها غالب است، رونق دارد. ولی حتی در کشورهای مهایانهٔ تبت، چین، ژاپن، مغولستان، و کره نیز مادام که آیین بودا باقی است، این سنت‌های شمایل‌سازی در هیچ جا واقعاً از بین نمی‌رود.

بوداها و بدی‌ستّوه‌های آسمانی:

مرجع‌های ادبی:

نقطهٔ آغاز تمام بوداشناسی‌ای که بعداً توسعه یافت، این یا آن جنبه اسطوره بزرگ بودا بود. فکر اولیهٔ زنجیره‌ای از بوداها، ابتدا ۷ و بعد ۲۴ بودا، به‌زودی برای بودای آینده، بُدی‌ستّوه‌مای تریه، جا باز کرد. بعداً امکان وجود بوداها در سرزمین‌های دیگر بودایی در سراسر فضای بی‌انتها، مطرح شد. به‌نظر می‌رسد که در شمال غربی هندوستان، آگاهی مبهم عمومی نسبت به خدای ایرانی اهورامزدا به اعتقاد عام به یک بودای بزرگ باختری، مشهور به «نور بی‌پایان» (اَمِتابَه) یا «زندگی بی‌پایان» (اَمِتایوس) انجامیده باشد. از همان آغاز در شمال غربی هندوستان این کیش از طریق آسیای مرکزی به چین، کره، و ژاپن گسترش یافت، که هنوز نیز در آن جاها نفوذ عظیمی دارد.

درباورهای هندی این بودای باختری با بودای خاور، «تشویش‌ناپذیر» (اَکْشُبیَه)، که به لحاظ شمایل کشی همان سکیه‌مونی در وضعیت «گواه گرفتن زمین» است، برابر گرفته شد. پرستش بودای «تشویش‌ناپذیر» از پرستش واقعی بودا در بُدگَهَه، جای تاریخی به‌روشنی

رسیدن او، ناشی می‌شود. افزون‌بر امتابه غرب و اکشبیه شرق، سه بودای دیگر وجود دارند ــ وایروچنه، رتنه سهم بهوه، و اَمُگَه سِدّی ــ که تشکیل پنج بودای آسمانی را می‌دهند (یکی برای مرکز جهان و دو دیگر برای دو جهت اصلی دیگر). وایرو چنه «خورشید آسا» (در مرکز)، دانای کل یا بودای چکره ورتین[1] است که با وضعیت موعظه‌کننده‌اش و با نماد چرخ مشخص می‌شود. رتنه سم بهوه «گوهرزاد» (جنوب) بخشندگی از خودگذشته بودا را نشان می‌دهد و با وضعیت دادن هدیه ــ دست راست باز در جهت بیرون و پایین ــ مشخص می‌شود. اَمُگَهَ سِدّی، «موفقیت بری از اشتباه» (شمال)، نیروی جادویی برای نجات بخشیدن رانشان‌می‌دهد، باوضعیت دست حمایت بخش مشخص می‌شود ــ دست راست به بالا بلند شده، کف دست به طرف خارج و روبه بالا. این پنج بودای آسمانی، که گاهی بوداهای دیانی[2] نیز نامیده می‌شوند، به نظر می‌رسد که ــ در مرحله اولیه توسعه خود ــ تجسم مشخص جنبه‌های گوناگون سکیه مونی بوده باشند.

پرستش سکیه‌مونی در زندگی‌های پیشین او، هنگامی که او یک بودای آینده (بدی‌ستّوه) بود، نیز به شکل‌های گوناگون توسعه یافت. مای‌تره، بودای آینده ـ در دوره‌های پیش‌تر شناخته شده بود، ولی از سده نخست به بعد، پرستش شدید بدی‌ستّوه‌های آسمانی وجود داشت. بدی‌ستّوه‌هایی که به ویژه محبوب شده بودند، عبارت بودند از:

1.Cakaravartin 2. Dhayani

منجوگُهسه[1] («خوش‌آواز») یا منجوشری[2] («زیبای دلاویز»)، نماینده دانستگی الهی؛ اَوَلُکیتشورَه[3] («خدای هم‌دردی»)، وجره‌پانی[4] «آن که آذرخش (وجره) آیین به‌دست دارد»، و آن که چون خدای یکساها[5] (طبقه‌ای از خدایان محلی هندی) به مثابه حامی بزرگ وارد معبد خدایان شد. این سه بُدی ستّوه، هم‌آهنگ با توسعه‌های بعدی به بوداهای خاصی وابسته بودند. ولی چنین نظم‌بندی متعادلی، یک روند تدریجی بود و می‌تواند در سوتره‌های اصلی مهایانه ردگیری شود.

سَدَّرمَه پوندریکه («نیلوفر آیین‌نیک»)، متنی که در سده دوم میلادی وجود داشته است، تجّلی خدایی سکیه‌مونی را به‌عنوان سرور باشکوه جهان آشکار می‌سازد. متن سوکاَوتی ـ ویوهَه[6]، عجایب «سرزمین سعادت» (سوکاوَتی) باختری امتابه را شرح می‌دهد. کَروناپوندریکه[7] («نیلوفر سفید هم‌دردی») متنی است مربوط به بودای پَدموتَّره[8]ی جهت جنوب شرقی ولی به بوداهای دیگر، به‌ویژه امتابه و سکیه‌مونی و ظهورهای پیشین آنان به مثابه بدی ستّوه‌ها نیز می‌پردازد. تمایز مهمی بین سرزمین‌های پاک بودایی، مثل سرزمین امتابه، و سرزمین‌های ناپاک بودایی نظیر جهان حاضر که سکیه‌مونی در آن ظهور کرد، قایل شده‌اند. در برخی از متن‌ها، سکیه مونی به‌عنوان بودای شریف‌تر مورد ستایش قرار می‌گیرد؛ زیرا به دلیل هم‌دردی بزرگش،

---

1. Mañjughosa 2. Mañjushri 3. Avalokiteshvara 4. Vajrapani
5. Yeksa 6. Sukhavati - Vyuha 7. Karuna punderika 8. Padmuttara

سرزمین ناپاک را برگزید.

اسطوره‌های بسیار مهم جدیدی در آیین بودای شرق آسیا متناظر با سرزمین‌های پاک بودایی گسترش یافته است. در آرمان مردمی، این اسطوره‌ها از نظر بودائیان، جانشین بهشت خدایان عادی هند شده که قبلاً بخشی از «چرخ زندگی» پنجگانه یا شش‌گانه را تشکیل می‌دادند -- استعاره‌ای برای چرخه تولد دوباره و طرح نموداری آن. در مورد سرزمین‌های پاک بودایی، این امتیاز افزوده شدهٔ بزرگ وجود داشت که دیگر هرگز به حالت‌های ناشاد موجود برنمی‌گردند.

مجمع کاملاً تکامل یافته «پنج بودا»، نخست در تَتّوَ سَم گرَهَه بیان شد، که در آن سکیه‌مونی به‌عنوان وایروچنه و بودای مرکزی ظاهر می‌شود. متن مربوط دیگر، مهاوایروچنه ـ سوتره است که برای آیین بودای تنتره ژاپن (شینگون) دارای اهمیت است. گروه پنج بودا حدود توسعه بوداشناسی مهایانه را نشان می‌دهد و برای نظریه‌های روان ـ تنی تنتره‌ها راه را هموار می‌سازد. این گروه (پنج‌بودا) نه تنها با مرکز و چهار جهت اصلی، یعنی عالم کبیر که به‌عنوان اتحاد پنج عنصر بزرگ تصور می‌شد، ارتباط داشت، بلکه با عالم صغیرِ شخصیت انسان که برحسب پنج بخش (اسکنده‌ها) -- روپه (کیفیت مادی)، وِیدَنا (احساس یا حس)، سَم جَنَه[1] (ادراک)، سَمکاره[2] (بخش‌های سازندهٔ دانستگی)، و وَجنَینَه[3] (دانستگی) -- فهمیده می‌شوند و با پنج بَدی بزرگ (نادانی، خشم، کام،

1. Sam jña 2. Sam Skara 3. Vajñana

کینه، حسادت)، که نمایانگر وجود عادی نموداری است، ارتباط پیدا می‌کرد. در این مرحله، اسطوره و نمادسازی روان‌شناختی به‌طور تفکیک‌ناپذیری به هم بسته می‌شد.

با تنتره‌ها، اسطوره‌های بودایی بالاخره شروع به جدایی از اسطوره اصلی بودا و پیوستگی آشکار به اسطورهای هندو می‌کند. به این ترتیب، اکشبیه در شکل تنتره‌ای خشمگین خود، عملاً شکل خشمگین و به‌ندرت تغییر یافته خدای هندی شیوا را دارد، در این شکل، با نام‌های بودایی خود نظیر هیروکَه[۱]، هِیوَجَرَه، یا سَم وارَه[۲] مشهور است. در ژاپن در این شکل خشمگین به فودو[۳] «تشویش‌ناپذیر» معروف است. خدای هندی بهایراوَه[۴]، خدای گاو سر خشمگین توسط بودائیان تنتره با وجره بهایراوه تطبیق داده شد. او که به یَمَنْتَکَه[5] («کشنده مرگ») نیز شهرت دارد به‌عنوان شکل خشمگین منجو شری آرام معرفی شده و رتبه نیمه بودا به او داده شده است.

برخی از بدی‌ستّوه‌ها، موضوع اعتقاد بسیار ویژه‌ای قرار گرفته‌اند. مهم‌ترین آن‌ها اَوَلُکیتشورَه خدای هم‌دردی است که به‌عنوان قدیس حامی تبت شمرده می‌شود که در دالایی لاماها حلول می‌کند. این بدی‌ستّوه، مثل کوآن ـ یینِ[۶] در چین، کانّون[۷] در ژاپن، و کوان سیوم[۸] در کره، با همتای مؤنث خود تارا متحد و مهربان می‌شود. بدی‌ستّوه

---

1. Heruka 2. Samvara 3. Fudo 4. Bhairava 5. Yamantaka
6. Kuan - yin 7. Kannon 8. Kwanseium

کسی‌تیگَربه[1] («زهدان زمین») که در هندوستان و بنابراین در تبت و نپال اهمیت زیادی نداشت، در آسیای مرکزی به‌عنوان سروَر جهان زیرین مورد پرستش واقع شد و از آن‌جا به چین و به‌طور کامل به آسیای شرقی گسترش یافت. او که در چین به دی ـ تسانگ[2] و در ژاپن به جیزو[3] معروف است، خدای دوزخ است و بنابراین در مرکز توجه مراسم عبادی پس از مرگ قرار دارد.

بوداها و بدی‌ستّوه‌های آسمانی در هنر و باستان‌شناسی:

دانشمندان به‌طور عمده از بقایای باستان‌شناختی و هنری توانسته‌اند گسترش قابل توجه اسطوره‌های مهایانه‌ای بودایی را در سراسر آسیا از سده نخست میلادی به بعد پی‌گیری کنند. نقطه‌های اصلی عزیمت، شمال غربی هندوستان برای آسیای مرکزی و آسیای شرقی و خلیج بنگال، به‌ویژه، بندر تمره‌لیپتی[4] بود. پیشرفت‌های مهایانه آغازین هندوستان جنوبی بر آسیای جنوبی و از آن‌جا بر سری‌لنکه و آسیای جنوب شرقی نیز تأثیر گذاشت.

در خود هندوستان، بیهار و بنگال تا سده سیزدهم، بودایی، به‌طور وسیعی مهایانه‌ای اخیر و تنتره‌ای باقی ماند، در جاوه و سوماترا شاهدهای فراوان شمایل کشی دال بر رواج بوداها، بدی ستّوه‌ها، و چهره‌های خشمگین نیمه‌بودای یاد شده در بالا وجود دارد. حتی در

1. Ksitigarbha 2. Ti - Ts'ang 3. Jizo 4. Tamralipti

میانمار، تایلند، و کمبوج نشان‌هایی از تصویرها و نقاشی‌های خدایان مهایانه‌ای اخیر موجود است. تنها در آسیای جنوب شرقی، جزیره بالی، هنوز فرهنگی بودایی زنده ولی آمیزه‌ای از هندو ـ تنتره را حفظ کرده است.

نقاشی‌ها و پیکره‌هایی که در سده بیستم در آسیای مرکزی (ترکستان چین) از زیر خاک بیرون آورده شده‌اند، شیوه‌های انتقال معماری، شمایل‌کشی، و نقاشی را از شمال غربی هندوستان به چین و آسیای شرقی آشکار می‌کند. نقاشی‌های بوداها و بدی‌ستّوه‌ها در غارهای تون ـ هوانگ[1] (سده چهارم تا دهم میلادی) به ویژه اهمیت دارند. امتابه ـ امتایوس، وایروچنه، مای‌تریه، ما {ن مَچرون} جوشری[2]، کسی‌تیگَربَه، و اَوَلُکیتشورَه (به‌عنوان الهه کوآن ـ یین) در چین و از آن جا در کره و ژاپن به‌ویژه رواج یافته‌اند.

منبع اصلی اطلاعات درباره سنت‌های شمایل‌کشی مهایانه و وجره‌یانه هندی، تبت است، که آیین بودا به‌طور عمده از طریق نپال، از سده‌های هشتم تا سیزدهم در آن معرفی شده بود. تبتی‌ها تا تصرف تبت در ۱۹۵۹ توسط کمونیست‌ها، سبک‌های هندی (پاله) شمایل کشی و روش‌های فنی و سبک‌های نقاشی بودایی هندی را حفظ کردند که در بعضی از مکتب‌ها بر اثر نفوذ خیلی دیرتر چین اصلاح و غنی شده است.

---

1. Tun - huang 2.Ma{n macron} jushri

موضوع‌های تکراری اسطوره‌ای:

اسطوره‌های بوداها و بدی‌ستّوه‌ها:

تجلّی‌های بوداها، بدی‌ستّوه‌های آسمانی، و نیمه‌بودای خشمگین که توسط پیروان تنتره‌ها به رسمیت شناخته شده‌اند تماماً در حالت مطلق خود از وجود نموداری فراتر می‌روند؛ در صورتی که به‌خاطر رنج مخلوقات جاندار، خود را به‌سادگی درگیر این وجود می‌سازند. با این که این فکر فقط به‌وسیله سنت‌های مهایانه و تنتره توسعه کامل یافته است، ولی در بالا خاطرنشان شد که همان مفهوم بنیادی بودای فرادنیوی و در عین‌حال دنیوی به‌عنوان عامل نجاتبخش جهان به اسطوره بزرگ بودا تعلق داشت که پیروان آغازین بودایی در اطراف سکیه‌مونی ساخته بودند. بنابراین، در عین حالی که گروه کوچکی از نخبگان متفکر ممکن است همواره بودا را نماد غیرشخصی حالت توصیف‌ناپذیر روشن‌شدگی تلقی کنند، اغلب مؤمنان به بودا حق دارند با او به عنوان نجات‌دهنده آسمانی برخورد کنند. آیین بودا همواره یک مذهب ایمانی بوده است؛ خواه ایمان به تحقق‌پذیر بودن روشنی نهایی و خواه ایمان به بوداها و بدی‌ستّوه‌ها به عنوان یاری‌دهندگان راه. مکتب‌های مهایانه و به‌طور قطع مکتب‌های تنتره، وسیله‌های قابل دسترسی پیشرفت را وسیعاً افزایش داده‌اند، تا برای تمام سلیقه‌ها و گرایش‌های محلی مناسب باشد، ولی روان‌شناسی دو نوع برخورد به‌ندرت تغییر یافته است. یک برخورد مستقیم و فوری، که نتیجه‌های نسبتاً سریع را هدف می‌گیرد و خطر عدم پذیرش، هم جسمی و هم ذهنی، را می‌پذیرد. و یک برخورد کُند، از طریق دل سپردن

به بوداها و بدی‌ستّوه‌ها به مثابه موجودات آسمانی و از طریق اعمال اخلاقی در زندگی روزانه، که واقعیت‌های مذهبی‌ای را بدیهی می‌انگارد که بعضی از نخبگان معنوی، آن‌ها را از جنبهٔ نظری پذیرا نیستند، ولی به لحاظ عملی به سادگی می‌پذیرند، زیرا می‌دانند که رد و پذیرش عملی نسبت به مقصد مطلوب به یک اندازه نسبی است.

چهره‌های اسطوره‌ای در جهان‌شناسی سه جهان:

در سنت آغازین بودایی، گتمه به‌عنوان نفی‌کننده اهمیت کلی مسئله بی‌پایان بودن یا نبودن جهان و جاویدان بودن یا نبودن آن نشان داده می‌شود. کافی است درک شود که وجود معمولی از یک روند دایمی تولد، مرگ و تولد دوباره؛ تشکیل می‌شود روندی که شخص می‌تواند با پیروی از راهی که بودا کشف کرده است، از آن رهایی یابد. ولی اگر متن‌های آغازین درست باشد، چنین حکمی مانع آن نمی‌شود که بودا و مطمئناً پیروانش باورهای عام جهان‌شناسی رایج زمان خود را که با نتیجه‌هایی حاصل از بینش‌های اخلاقی و مذهبی خود بودا تعدیل می‌شود، نپذیرند.

جهان‌شناسی، آن‌چنان که توسط بودائیان بعدی تنظیم شد، شامل سه حوزه مختلف بود، که تمام آن‌ها در محدوده سنساره (چرخهٔ در حرکت تولد، مرگ، و تولد دوباره) قرار داشت و کم و بیش با دقت توسط قانون کَرمه تنظیم می‌شد، که بنابر آن به کردار نیک و پرهیزگارانه پاداش داده می‌شود؛ درحالی که کردار بد و ناپرهیزگارانه کیفر می‌بینند. در رأس این جهان اَروپَه ـ داتو («حوزه بی‌شکلی») قرار دارد که دارای کیفیت‌های

مادی نیست. خدایان فوق‌العاده دراز عمر برهمایی، که مجذوب عمیق‌ترین سطح‌های تفکرند، ساکنان این حوزه‌اند. با این که وجود حوزه اروپه به لحاظ نظری برای سیستم جهان شناختی در کل اهمیت دارد، خدایان مقیم این حوزه (هنگامی که از دیگر خدایان برهمایی متمایز می‌شوند) در اسطوره‌های بودایی نقش اساسی بازی نمی‌کنند.

درست در زیر اروپه ـ داتو، روپه ـ داتو («حوزه شکل») قرار دارد که فقط دارای باقی‌مانده‌های کیفیت‌های مادی است. در این حوزه، خدایان برهمایی ساکنند که وابسته به سطح‌های قدری کم تعالی‌تر از دست‌آوردهای یوگایی خدایان اروپه ـ داتو هستند. خدایان برهمایی روپه ـ داتو برخلاف خدایان ساکن حوزه اروپه در اسطوره‌شناسی بودایی، به‌ویژه در فرضیه بودایی پیدایش جهان، نقشی دارند، که از طریق آن، لایه‌های پائین‌تر ساختار جهان شناختی، پس از هر نابودی، در اثر فاجعه معادشناختی ادواری، به وجود بازگردانده می‌شوند. بنابریک روایت متنفذ اسطوره اولیه خلقت، خدایان برهمنی معینی که اقامتگاه‌شان بالای لایه‌های نابود شونده است ـ ـ هنگامی که آب‌های باقی‌مانده از فاجعه قبلی در زیر آنان آغاز به بستن می‌کند ـ ـ مزه مادّه تشکیل دهندهٔ این لایه‌های پایین‌تر را می‌چشند. هنگامی که این لایه‌ها شکل می‌گیرند، این خدایان برهمنی به تدریج به قلمرو پایین‌تر فرود می‌آیند و سرانجام، نخستین ساکنان ارض جدید می‌شوند و تمام ساکنان انسانی دیگر از نسل آنان به وجود می‌آیند.

در زیر این دو حوزه اقامتگاه خدایان برهمایی، درمه ـ دائو («حوزه

کام») قرار دارد. این حوزهٔ شامل یک گروه شش گاتی[1]، یا سرنوشت است که تقریباً در تمامی سنت‌های بودایی آسیای مرکزی نقش بزرگی را ایفا کرده است. بالاترین این شش سرنوشت دِیَوتَه[2] است (با این که دیوته، هم شامل خدایان مرد است و هم زن، خدایان زن عموماً نقش فرعی دارند). در این سرنوشت، آسمان‌های بسیاری هست، که در هر یک خدایان بسیاری ساکنند. از نظر اسطوره‌ای، مهم‌ترین آسمان‌ها عبارتند از: آسمان توشیته[3]، که در آن بودای آینده مِتیِّه[4] (سنسکریت: مای‌تریه) در انتظار زمان آمدن به زمین است؛ آسمان خدایان سی و سه گانه که ایندا[5] (سنسکریت: ایندرا؛ خدایی که گاهی سَکّه[6] [سنسکریت: شَکَره[7]] نامیده می‌شود، و به‌ویژه و نه منحصراً در تیره‌واده، نقش مهم اسطوره‌ای دارد) بر آن حاکم است؛ آسمان چهار شاه نگهبان ، که خدایان مهم محافظ در زمینه‌های بسیار بودایی‌اند.

گاتی دوم از شش گاتی، سرنوشتی است که موجودات انسانی از آن لذت و رنج می‌برند. این سرنوشت کانون هزاران داستان اسطوره‌ای درباره رهروان مرد و زن، پادشاهان و سایر اشخاص عادی است. گاتی سوم سرنوشت اسوره‌هاست؛ از نظر اسطوره‌ای نسبتاً جالب نیست و اغلب حذف می‌شود. گاتی چهارم، سرنوشت جانوران است. این سرنوشت، زمینه شرح بسیاری از مخلوقات افسانه‌ای را فراهم می‌سازد،

---

1. Gati 2. devata 3. Tusita 4. Metteyya 5. Indra 6. Sakka
7. Shakra

از جمله ناگاها، گاروده[1]، شیرها، و فیل‌ها.

دوگـاتی بـاقی مـانده، گـاتی پـریته (ارواح گـرسنه) و مـوجودات دوزخی، از نظر اسطوره‌ای به دو لحاظ اهمیت دارند. شرح کیفرهایی که در این حوزه اِعمال و تحمل می‌شود، بسیار زنده است. افزون بـر ایـن، داستان‌های اسطوره‌ای مشهور و بسـیار رایـجی دربـاره بـدی ستوّه‌ها و قدیسان بودایی مهربانی وجود دارد که به این گـاتی‌ها سـفر مـی‌کنند تـا عذاب کسانی را که رنج می‌برند، تسکین بخشند و رهایی آنان را فراهم آورند.

در منطقه‌های مختلف آسیا، خدایان مرد و زن و چـهره‌های دیـو صفت جدیدی در این جـهان‌شناسی وارد شـده بـود (مـثلاً، در آسـیای جنوب شرقی خدایان بزرگ هندی، ویشنو [ویسـتو] و شـیوا، اغـلب بـه عنوان دِیوِه[2] توصیف شده‌اند). ولی به‌رغم مضمون‌هایی که افزوده شد، خودِ ساختار، به طور چشم‌گیری دست‌نخورده باقی ماند.

خدایان و دیوان محلی:

در حالی که نخبگان اندیشمند، ممکن است وجود واقعی خدایان و دیوان را همراه با سایر وجودهای نموداری انکار کنند، اکثریت بودائیان در هندوستان و سایر کشورهایی که آیین بودا در آن جـا گسـترش یـافته است، از همان آغاز هرگز از باورهای مذهبی بومی غفلت نکرده‌اند. قبلاً

---

1. Garuda 2. deva

خاطرنشان شده است که چگونه ماره، مظهر پلیدی معنوی، در ادبیات آغازین، برحسب اعتقادهای دیوشناختی محلی معرفی شده است. همچنین باید خاطرنشان کرد که استوپه‌ها و ورودی‌های معبدهای غاری اولیه با خدایان مرد و زن تزیین شده بود (معمولاً از این خدایان به‌عنوان یَکسه[1] و یَکسِنی[2] یاد می‌شود) که احتمالاً تصور می‌شده که قبلاً به آیین گرویده و مدافع دین جدید شده‌اند. این امر که راه ساده‌تر توجیه تداوم پرستش خدایان محلی را نشان می‌داد، در تمام سرزمین‌های بودایی به درجه‌های مختلف به‌کار گرفته می‌شد. به این ترتیب، گسترش مجمعی از خدایان فرعی آغاز شد که در هر جا که آیین بودا مذهب استقرار یافته‌ای شده، از یک ذخیره عام اصیل به عضوگیری ادامه داده است.

سنت‌های مهایانه و وجره‌یانه بی‌درنگ از این خدایان محلی استفاده کردند، حتی پرستش بعضی از آن‌ها را به‌عنوان بخش کمکی عبادت، به افتخار بودا و بدی‌ستّوه‌ها پذیرفتند. چنین خدایان مورد پسندی عبارتند از: مهاکاله[3]، خدای بزرگ سیاه؛ هَریتی[4]، الهه مادر؛ کووِیرَه[5]، خدای ثروت؛ و به‌ویژه هَیَه گرِیوَه[6] و خدای خشمگین اسب چهره که در راندن نیروهای اهریمنی ایمان نیاورده توانمند است.

در سراسر دنیای مهایانه و وجره‌یانه، خدایان محلی مظهر بوداها و بدی‌ستّوه‌های گوناگون شده‌اند. شاید نمونه برجسته این روند، ژاپن باشد

---

1. yaksa 2. yaksini 3.Mahakala 4. Hariti 5. Kuvera
6. Hayagriva

که در آن جا یکسان سازی کامی[1] بومی با بوداها و بدی‌ستّوه‌ها از سطح نخبگان (مثلاً در یکسان‌سازی بودا مهاوایروچنه با الهه بزرگ اجدادی خورشید، اماتراسو[2]) تا سطح معبدها، که در آن یک بودا یا بدی‌ستّوه خاص با کامی منطقه یکسان می‌شود، در سراسر کشور گسترده است.

در موردهای دیگر که به همان گستردگی است، بر خدایان و دیوان محلی غلبه شده است، آن‌ها را به آیین درآورده و به مجمع خدایان وارد کرده‌اند، یا تنزل مرتبه داده و به حاشیه رانده‌اند (که در آن‌جا ممکن است باز به دل‌جویی نیاز داشته باشند.) شاید جالب‌ترین نمونه آن در تبت یافت شود، که در آن جا بنابر اعتقاد عمومی، آیین بودا در سده هشتم فقط در اثر استیلای کلی بر خدایان مخالف محلی استقرار یافته است، استیلایی که هر چند گاه باید از طریق اجرای مراسمی با پویایی و شدت چشم‌گیر تکرار شود.

آیین بودا، به‌طور کاملاً یکسان در کشورهای تیره‌واده و مهایانه، مجبور بوده است با باورهای محلی به توافق برسد. در بعضی از موردها مجمع خدایان خوب سامان یافته‌ای به‌وجود آمده است. مثلاً در سری‌لنکه، خدایان گوناگون محلی هندو و بودایی در سلسله مراتبی که بودا خود در رأس آن است جای داده شده‌اند. در میانمار سلسله‌مراتب سنتی نات[3]‌های محلی به ریاست تاگیَه مین نات[4] است که با ایندا (به سَکّه نیز مشهور است) یکسان شده است. او مانند ایندا حامی آسمانی

---

1. Kami 2. Amaterasu 3. nat 4. Thagymin nat

آیین بودا شده است که ــ در جهان‌شناسی کلاسیک بودایی ــ در آسمان خدایان سی وسه گانه فرمانروایی می‌کند.

ولی این سیستم‌های به دقت سازمان‌یافته، حتی در جایی که وجود دارند، فقط بخش کوچکی از داستان هستند. در سراسر کشورهای مختلف تیره‌واده، گونه‌های گسترده‌ای از خدایان و ارواح به عنوان ساکنان حوزه‌های خاص عالم بودایی، پاسداران پیکره‌ها، استوپه‌ها، و معبدها به دنیای بودایی ملحق شده‌اند. در همان حال، خدایان و ارواح دیگری مانند دیوان تبت وجود دارند، که فقط به‌طور جزئی در حیطه قلمرو بودایی باقی می‌مانند.

خدایان زن:

در بسیاری از سنت‌های بودایی خدایان و ارواح زن در مجمع خدایان به جایگاه کوچک و فرعی رانده شده‌اند. مثلاً در میان تیره‌وادین‌ها خدایان زن به‌ندرت نقش مهمی ایفا می‌کنند؛ ولی در سری‌لنکه الهه‌پَتّینی[1] خدای مهمی است. مثلاً شناسایی برتر (پرجنیا پارمتا) اغلب به عنوان مادر تمام بودایان تجسّم می‌یابد، که به‌ویژه در مهایانه تجلّی مادر باکره سکیه‌مونی است. تارا، نجات‌دهنده، چهره‌ای بسیار آشنا و بسیار پرطرف‌دارتری است که اغلب همتای مؤنث بدی‌ستّوه، اَوَلُکیتشورَه شمرده شده است. در چین و ژاپن اَوَلُکیتشورَه

1.Pattini

به‌تدریج شکل زن به خود گرفته است. او (مرد / زن) به عنوان کوآن ـ ین (ژاپنی: کانوّن) شاید محبوب‌ترین چهره در جمع باشکوه بوداها و بدی‌ستّوه‌ها شده باشد.

ولی در سنت‌های وجره‌یانه و تنتره بود که خدایان زن در مجمع خدایان در بالاترین سطح جای گرفتند. از سده هفتم به بعد، طغیانی از خدایان زن به محفل‌های معینی از یوگیان بودایی راه یافت، که در آنجا عملاً زنان هم خوابه در نوع خاص یوگای جنسی (روش جسمی و ذهنی) نماینده خدایان زن شدند. این روند به‌تدریج به عنوان شکل داخلی یوگای افراد مجرد تعبیر شده، زیرا، بنابر نظریه‌های وجره‌یانه و تنتره، روشنی به‌وسیله اتحاد دانستگی و روش به‌دست می‌آید، که اینک به‌طور نمادین به‌عنوان زن و مرد تصور می‌شد. به این ترتیب، ممکن شد که بودائیت والا را با اتحاد یک زوج: زن و مرد نشان داد و سپس هر بودا یا نیمه‌بودای آسمانی را با شکل‌های یک زن و مرد بازنمایی کرد. آداب عملی جنسی، مسلماً زمانی در هندوستان و نپال و ظاهراً به‌طور بسیار محدود در تبت، به اجرا درمی‌آمد و احتمالاً در چین و ژاپن ابداً اجرا نمی‌شد. با وجود این، این شکل نمادگرایی تنتره‌ای با بوداها و نیمه‌بوداهای زن فراوانش، نمادگرایی نیرومندی شد که عملاً تمام بودائیان وجره‌یانه و تنتره، به راحتی آن را به‌عنوان جزء مسلّمی از سنت دریافتی خود دانستند.

شاهان و یوگیان:

اسطوره بزرگ بودا آمیزه‌ای است از کمال مطلوب‌های سلطنت

جهانی و برتری مذهبی جهانی. این امر در اسطوره گفتار پیامبر گونه اَسِتَه فرزانه ـ طالع‌بینی که نشانه‌های مادرزادی خجستهٔ گتمه نوزاد را بررسی کرد ـ در باره‌ی بزرگی آینده بدی‌ستّوه کودک، به‌روشنی بیان شده است. همچنین گتمه، در زندگی پیشین خود به عنوان وِسَّنْتَرَه[1] (سنسکریت: ویشوَنتَرَهَ[2]) با ترک همه چیز به کمال ترکیب خارق‌العاده سلطنت و مرتاضی تحقق بخشیده بود. وسنترهٔ ولیعهد به‌خاطر سخاوت خود شهرت داشت و با ناامید کردن پدر عمل‌گرای خود، تبعید در جنگل را اختیار کرد و در آنجا با ترک زن و فرزند خود، و بنابر پاره‌ای گزارش‌ها، حتی با گذشتن از چشمان خود، به منتهای نفی خود رسید. این‌ها و بقیه چیزها، به‌طور معجزه‌آسایی به او بازگشت و در پاسخ به‌خواست هموطنان خود به خانه برگشت تا بهترین شاهان شود. به طرز مشابهی ، آخرین زندگی گتمه، تا زمان ترک بزرگ او، تماماً به عنوان یک داستان سلطنتی بازگو می‌شود.

گرچه شیوه کار مذهب بودایی به شدت کناره‌گیری از دنیا، یا دست‌کم ترک لذت‌های دنیوی را طلب می‌کند، ولی به‌قدر کافی قابل درک است که رهروان بودایی، نگران جلب حمایت سلطنت باشند. آنان همیشه نیازمند حامیان بوده‌اند و چه حمایت کننده‌ای بهتر از پادشاه. بنابراین، هرگونه نشانه‌ای از حمایت سلطنتی، به احیاء «اسطوره» شاه بسیار سخاوتمند انجامید. هر گاه گرایش‌های مهایانه‌ای در میان بود،

---

1. Vessantara   2. Vishvantara

تصور شاه حامی به عنوان بدی‌ستّوه اهمیت پیدا می‌کرد ـ مشهورترین نمونه شاه اسطوره شده، امپراطور هندوستان اشوکه است، که اشاعه آیین بودا را تسهیل کرد و در مورد او افسانه‌های گسترده‌ای رشد کرده است. در میان چیزهای دیگر، او افتخار ساختن ۸۴۰۰۰ استوپه را دارد. کشورهای اطراف همگی مدعی‌اند که آیین بودا را با وساطت او به‌دست آورده‌اند. در اندازه کوچک‌تر، افسانه‌هایی زندگی شاه سری‌لنکه تیسّه (سده سوم پیش از میلاد) را انباشته است، که ورود آیین بودا را زیر نظر داشت. در همین زمینه می‌توان از شاهزاده شوتوکو[1] ژاپن (وفات ۶۲۱ میلادی) و سرنگ ـ برتسام ـ پوشاه‌تبت (وفات ۶۵۰ میلادی) را نام برد، ولی باید توجه کرد که شور و شوق اولیه نسبت به آیین بودا واقعاً تاریخی است. همین امر در مورد دو «شاه دین» بزرگ تبت نیز صادق است: کری ـ سرنگ ـ لده ـ بتسان[2] (فرمانروایی: ۷۹۷-۷۵۵) و رال ـ پا ـ چان[3]، کشتهٔ دشمنان دین در ۸۳۸.

استوپه بزرگ بوروبودور، یاد شده در بالا، به‌روشنی اشتیاق سلطان حاکم جاوه را نسبت به بودائیت نشان می‌دهد. شاه، خود را به‌عنوان بدی‌ستّوه ممتاز معرفی می‌کند. در سوی دیگر جهان بودایی، تبتی‌ها، هنگامی که دالایی لامای تناسخ یابنده خود را با مظهر «قدیس» حامی‌شان بدی‌ستّوه اَوَلُکیتشورَه یکسان می‌گیرند، همین اندیشه را توسعه می‌بخشند. با قصه آراستهٔ اسطوره‌ای، منچو امپراتور چین به‌عنوان

1. Shotoku 2. Khri - srong - lde - btsam 3. Ral - pa - can

مظهر بدی‌ستّوه منجو شری تلقی می‌شود. کشورهای تیره‌وادین، در اثر ماهیت متعادل نظریه‌های خود، از این توسعه جالب حمایت کم‌تری به عمل آوردند. در آن جاها شاهانی نظیر ذمّه چتی پگو[1] (وفات ۱۴۹۱) یا میندون[2] از میانمار (وفات ۱۸۷۸)، و حتی مرتاضان بزرگ مذهبی، موجودهای فانی گذرا مرکب از گوشت و خون باقی می‌مانند.

بنابر اسطورهٔ هندی قبل از بودا، یوگی کامل دارای قدرت معجزه‌گر است، و در این زمینه، بزرگی مرتاض بودایی، مضمون مناسبی را برای آیین بودا تشکیل می‌دهد. نخستین شاگردان سکیه‌مونی، که با رسیدن به کمال ارهت نامیده می‌شدند، یوگی‌های معجزه‌گر به تصور می‌آمدند و ادبیات آغازین کانونی آنان را به این طریق معرفی می‌کند. در تیره‌وادین سری‌لنکه همین کمال مطلوب مورد تأیید بود، سنگالی‌ها مدعی سهم خود از ارهت‌ها هستند. ولی در تبت بود که با تکیه بر اسطوره رشد یافته‌تر هندی «یوگس بزرگ» (مهاسِدّه) از دوران تنتره‌ای (سده هفتم تا دوازدهم میلادی)، این مضمون، باشکوه‌ترین توسعه خود را به نمایش گذاشت. به‌ویژه پَدمَه سَم بَهوَه (گورو ریم‌پوچه[3] نیز خوانده می‌شود)، یوگی سده هشتم که دفع ارواح خبیث از تبت را به او نسبت می‌دهند و چهره عجیب پا ـ دام ـ پا سنگس ـ رگیاس[4] (وفات ۱۱۱۷)، برهمنی از جنوب هندوستان که بودایی شد و در سده سیزدهم از تبت و

---

1. Dhammaceti pegu 2. Mindon 3. Guru Rimpoche
4. Pha - dam - pa - Sangs - rgyas

احتمالاً چین دیدار کرد، مشهور هستند. بی‌تردید، پا ـ دام ـ پاسنگس ـ رگیاس تاریخی با قدرت‌های شگفتی‌انگیز و طول عمر به همان اندازه شگفتی‌آورش از تاریخ گذشت و به اسطوره پیوست. داستان یوگی تبتی می ـ لا ـ راس ـ پا[1] (۱۱۲۳–۱۰۴۰) در اروپا مشهورتر است.

در آغاز تاریخ، در آیین بودای چینی همین گرایش‌های اسطوره‌ای ظاهر شد. بُدی دَرمَه (سده ششم)، بنیانگذار آیین بودایی چَن (ذِن)، نیز یک یوگی هندی بود که با سیمای نیمه ـ تاریخی، نیمه ـ اسطوره‌ای ظهور کرد. سپس دانای بودایی کمال مطلوب، آن‌چنان که ارهت‌ها نمونه آن بودند، در اندیشه چینی با فناناپذیران دائویی درآمیختند. در ژاپن، داستان‌های اسطوره شده جدید گسترش یافت، که بعضی از آن‌ها با بنیانگذاران فرقه‌های ژاپنی نظیر کوکای و شین ران وابسته بودند و بعضی دیگر با مردان مقدس محبوب که همتاهای بودایی شمن‌ها و مرتاضان محلی بودند. آیین بودا، از طریق ایجاد پیوسته چنین اسطوره‌ها و داستان‌هایی توانست از فرهنگی به فرهنگ دیگر منتقل شود و طی مسیر در هر یک ریشه دواند.

مراسم مذهبی همگانی

آیین بودا، مانند دیگر سنت‌های بزرگ مذهبی، طیف گسترده‌ای از مراسم همگانی ایجاد کرده است. در میان آن‌ها دو رسم ساده در تجربه

1. Mi - la - ras - pa

انجمن بودایی آغازین ریشه دوانده، و برای تمام سنت‌های بودایی اساسی باقی مانده است.

رسم اول، گرامیداشت بودا یا دیگر بوداها، بدی‌ستّوه‌ها، یا قدیسان است که مظهر همان واقعیت‌اند. این مراسم، گاهی به شکل ادای احترام، نگرش در صفات بودا، یا تقدیم هدید درمی‌آید. این هدیه‌ها اغلب به خاکستر بودا، پیکره‌هایی که برای نمایاندن او ساخته شده، و به سایر آثار حضور او (مثلاً جای پای او که ظاهراً می‌توان دید) تقدیم می‌شود. پس از مرگ بودا نخستین کانون‌های این نوع گرامیداشت خاکستر او و استوپه‌هایی که برای حفاظت از آن ساخته شده، بوده است. در حدود آغاز دوران میلادی پیکره‌های انسان‌گونه بودا تولید شد و در کنار خاکستر او و استوپه‌ها به عنوان نقاط کانونی برای گرامیداشت بودا جای خود را اشغال کرد. بعداً، در شرایط سنت‌های مهایانه و وجره‌یانه، گرامیداشت بوداها و بدی‌ستّوه‌های دیگر مکمل یا جانشین گرامیداشت بود اگتمه شد. در مسیر تاریخ بودایی، شکل‌ها تنوع پیدا کرده‌است؛ ولی مراسم گرامیداشت و حتی پرستش بودا و پیکره بودا، جزء اصلی تمام سنت‌های بودایی باقی مانده است.

دومین رسم اساسی، مبادله دوسویه‌ای است که بین رهروان بودایی و بودائیان غیرروحانی انجام می‌پذیرد. روهراون، مانند خود بودا، سطح‌های بالاتر دست آوردهای معنوی را تجسم می‌بخشند، یا نمایندگی می‌کنند، که آن‌ها را به راه‌های مختلف در دسترس افراد عادی قرار می‌دهند. افراد عادی، با دادن هدیه‌های مادی به رهروان، که به جای

نذرهای قربانی عمل می‌کند، اَجْر می‌برند و وضع رستگاری شناختی خود را بهبود می‌بخشند. با این که این مبادله در سنت‌های مختلف بودایی، به طور مختلف سازمان داده شده است، تا این اواخر، عملاً یک جزء سازنده در تمامی شکل‌های حیات انجمن بودایی باقی مانده است.

این دو شکل بنیادی مراسم بودایی در سنت به‌طور مستقل ظاهر می‌شوند. گرامیداشت بودا یا پیکره بودا مراسم عبادی عامی است که اغلب مستقل از سایر مناسک به اجرا درمی‌آید. همین‌طور نیز، مراسم مبادله بین رهروان و افرادی عادی، اغلب به شکل مناسکی نظیر دانه[1] (بخشش هدیه) در سنت تیره‌واده در می‌آید که مستقل از سایر مناسک اجرا می‌شود. ولی هر دو شکل این مراسم به این یا آن طریق، عملاً به همه مناسک دیگر بودایی تسری یافته است، از جمله مناسک تقویمی، مناسک زیارت، مناسک گذر و مناسک حِرز.

مناسک تقویمی و زیارت:

اوپوسَتَه[2]:

چهار روز مقدس ماهانهٔ آیین بودای باستانی، در کشورهای تیره‌واده آسیای جنوب شرقی همچنان برگزار می‌شود. این روزهای اوپوسته ـ اول ماه، نیمه ماه، و هشت روز پس از اول و نیمه ماه ـ بنابر گفته

1. dana 2. Uposatha

بعضی از دانشمندان، ریشه در روزهای روزهٔ قبل از قربانی‌های سومهٔ[1] ودایی دارد. در متن‌های بودایی، از افراد عادی و رهروان انتظار می‌رود که به تکلیف‌های مذهب روزهای اوپوسته عمل کنند.
مراسم اوپوسته، نوعاً تکرار فریضه‌های عبادی نثار گل به پیکره بودا، تلاوت سوتره‌های پالی، اعمال نگرشی، و موعظه توسط یکی از رهروان برای استفاده حاضران را شامل می‌شود. افراد عادی پرهیزگارتر ممکن است نذر کنند که در روزهای اوپوسته هشت فریضه را به‌جای آرند. این فریضه‌ها عبارتند از پنج فریضه‌ای که معمولاً تمام بودائیان به آن عمل می‌کنند ــ نکشتن، دزدی نکردن، دروغ نگفتن، مسکر ننوشیدن، و گناه جنسی مرتکب نشدن ــ و فریضه‌های دیگر شامل است بر خویشتن‌داری کامل از عمل جنسی، به اضافهٔ احکام غذا نخوردن در بعدازظهر، شرکت نکردن در میهمانی‌ها یا استفاده نکردن از زیورهای جسمی، و نخوابیدن بر بستر مجلل. رهروان، روزهای اوپوسته را با گوش دادن به تلاوت پاتی موکّه یا قواعد رفتار، مندرج در ونیه‌پیتکه، توسط یکی از اعضا و یا اقرار به هر خطای مقرراتی که مرتکب شده‌اند، می‌گذرانند.

سالگردها:

سالگرد سه رخداد عمده زندگی بودا ــ تولد، به‌روشنی رسیدن، و ورود به نیروانه نهایی ــ در تمام کشورهای بودایی جشن گرفته می‌شود،

1. Soma

ولی نه همه جا در یک روز. در کشورهای تیره‌واده این سه رخ‌داد همه در ویساک[1] روز نیمه ماه (بدر) ماه ششم (ویساکه) برگزار می‌شود، که معمولاً در ماه مه واقع می‌شود. (مَگه بوجَه[2] سه ماه زودتر -- در بدر ماه فوریه -- واقع می‌شود و نخستین شرح پاتی مُکّه بودا را جشن می‌گیرد).

در ژاپن و دیگر کشورهای مهایانه، این سه سالگرد در روزهای جداگانه برگزار می‌شود (در بعضی کشورها تاریخ تولد هشت آوریل، تاریخ به‌روشنی رسیدن ۸ دسامبر، و روز مرگ ۱۵ فوریه است). روزهای جشن به افتخار بوداها و بدی‌ستّوه‌های دیگرِ سنت‌های مهایانه و وجره‌یانه نیز برگزار می‌شود، و تأکید زیادی بر سالگردهای مربوط به رهروان اعظم فرقه‌های معین‌گذارده می‌شود. مثلاً سالگرد پَدمه سَم بهَوَه توسط فرقه رنی رینگ ـ ما ـ پا در تبت به‌ویژه برگزار می‌شود، و روز تولد نی‌چیرن توسط پیروانش در ژاپن جشن گرفته می‌شود.

وَسّه[3].

آغاز وَسّه، پناه فصل سه ماهه باران از ژوئیه تا اکتبر، و پایان آن در میان بودائیان تیره‌واده دو جشنِ عمده سال است، به‌ویژه در میانمار، کامبوج، تایلند ولائوس. بودائیان مهایانه، این پناه را به‌طور گسترده‌ای رها کرده‌اند. در کشورهایی‌نظیر تایلند، برای یک‌فرد عادی [غیرروحانی] روش پذیرفته شده‌ای است که در دوره وسّه در دیر نذر کند و به زندگی

1. Vesak 2. Magha Puja 3.Vassa

عادی بازگردد. عموماً شمار سال‌هایی که یک رهرو در دیر گذرانده است با شمار وسّه‌هایی که برگزار شده است بیان می‌شود.

پایان وسّه با جشن شاد مشخص می‌شود. ماه بعد، فرصت اصلی برای هدیه دادن به رهروان و ثواب بردن است. کِتَنَه[1]، یا آیین ردا بخشی، طی این دوره واقعهٔ رایجی است و معمولاً متضمن کوشش دسته‌جمعی یک دهکده، یک گروه دهکده، یا یک جمع برای اعطای هدیه به کل یک دیر است. یک جشن عمومی و نمایش رداها و دیگر هدیه‌ها بر یک «درخت آرزو» اجزاء معمول این آیین است. فصل کِتَنَه با ساخت و اهدای مهاکتنه («ردای بزرگ») به اوج خود می‌رسد، مهاکتنه، هدیه ویژه و افتخاری است که مستلزم هم‌کاری شماری از مردم است که باید -- حداقل به‌طور نظری -- آن را فقط در یک روز و یک شب تولید کنند -- از نخ‌ریسی تا دوخت لباس. این ردا یادآور عمل مادر بوداست، که با شنیدن اینکه بودا در شرف از سرگرفتن زندگی دنیوی است، نخستین ردای دریوزه او را در یک شب بافت.

جشن ارواح:

اهمیت فضیلت تقوای فرزندان و حرمت نیاکان در چین و ژاپن، موجب شده که الامبانا[2]، یا روز ارواح، به عنوان یکی از جشن‌های عمده برگُزار شود. در چین، پرستش‌کنندگان در معبدهای بودایی از کاغذ

---

1. Kathina 2.Allambana

«قایق‌های قانون» (فا ـ چوآن[1]) می‌سازند، قایق‌های بسیار بزرگ، که در شب آتش می‌زنند. منظور از این جشن دوگانه است: یادکردن از مردگان و آزادسازی و عروج دادن پریتّه‌ها به آسمان. پریته‌ها ارواح کسانی است که در اثر سانحه یا غرق شدن مرده‌اند و بنابراین هرگز دفن نشده‌اند. حضور آن‌ها در میان مردم خطرناک تصور می‌شود. زیر نظر معبدها، انجمن‌هایی (هوئی[2]، یو ـ لان ـ هوئی[3]) جهت انجام مراسم برای پریته‌ها تشکیل می‌شود ـ ـ فانوس‌ها روشن می‌شوند، رهروان برای خواندن شعرهای مقدس دعوت می‌شوند و در این مراسم، میوه خیرات می‌شود. می‌گویند اَمُگَهَ و جَرِهَ، یک رهرو هندی سده هشتم، این مراسم را در چین رواج داده که از آنجا به ژاپن منتقل شد. طی جشن بُن ژاپنی، دو محراب ساخته می‌شود. یکی برای هدیه به ارواح نیاکان درگذشته و دیگری برای ارواحی که آرامش ندارند. اُدُری‌نم بوتسو[4] (دم گرفتن و توسّل همراه با رقص و ترانه) و توسّل به امیدا، مشخصه جشن‌های بُن است.

جشن‌های سال نو و خرمن:

جشن‌های سال نو و جشن‌های خرمن نمونه‌هایی از درگیر شدن آیین بودا در سنت‌های از پیش موجود محلی است. هنگام سال نو، در بعضی کشورها، پیکره‌های بودا همراه با دسته در خیابان گردانده می‌شود.

---

1. Fa - Ch'uan odorinembutsu 2. Hui 3. yu - lan -Hui
4. Odorinembustu

پرستش کنندگان به مکان‌های مقدس بودایی می‌روند و استوپه مقدس را طواف می‌کنند. در این مراسم، به رهروان غذا و هدیه داده می‌شود. یکی از چشم‌گیرترین نمونه‌های جذب آداب محلی عبارت بود از جشن سمون / لام[1] در تبت که تا پیش از حکومت چین کمونیست در سال‌های دهه ۱۹۵۰، به‌طور گسترده‌ای در لهاسا برگزار می‌شد. این جشن در سال ۱۴۰۸ توسط تسونگ ـ کا ـ پا، بنیانگذار فرقه مسلط دگه ـ لوگس ـ پا، با تغییر شکل یک رسم قدیمی به جشن بودایی، برقرار شد. سمون لام در آغاز آب شدن برف و یخ زمستانی واقع می‌شود (هنگامی که کاروان‌ها دوباره راه می‌افتند و فصل شکار شروع می‌شود). مراسم شامل آیین‌هایِ جن‌گیری که در خانواده‌ها به‌طور خصوصی برای دفع نیروهای شیطانی که در کمین افراد و نیز تمام جامعه است، اجرا می‌شد و مناسک رحمت که برای دفع بلانظیر خشکسالی، بیماری‌های همه‌گیر، یا تگرگ سال آینده، به اجرا درمی‌آید بود. طی مناسک همگانی‌تر، سنگه در توسل به نیروهای بخشنده که نگهبان آیین نیک بودند، با مردم همکاری می‌کرد و دسته‌ها، آتش‌بازی‌ها، سرگرمی‌های متنوع فضای امیدوارکننده‌ای ایجاد می‌کرد. از طریق همکاری انجمن دیر و مردم عادی ذخیره عامی از کرمه خوب انباشته می‌شد که در لحظه خطرناک گذار از سال کهنه به سال نو همراه و مراقب همه باشد.

جشن خرمن که در طول ماه هشتم در دهکده‌های تبت برگزار

---

1. Smon / lam

می‌شد ماهیت متفاوتی با آیین سال نو داشت. در رایج‌ترین شکل خود، طی مناسکی که فقط از نظر ظاهر بودایی بود، هدیه‌های سپاس به خدایان محلی پیشکش می‌شد. همین تأثیر متقابل بین آیین بودا و سنت مردمی در جاهای دیگر قابل مشاهده است. مثلاً در سری‌لنکه در وقت خرمن، آیین «نخستین محصول» وجود دارد که مستلزم پیشکش ظرف بزرگی از شیر و برنج به بوداست.

یک جزء تشکیل‌دهنده جشن‌های خرمن در بسیاری از کشورهای بودایی، اجرای نمایشنامه مقدس از رویداد زندگی یک بودا یا یک بدی‌ستّوه است. در تبت گروه‌های هنری در اجرای افسانه‌های بودایی تخصص پیدا می‌کنند. در تایلند، بازخوانی داستان پرا وِس[1] (پالی: وِسَّنتره) یکی از رویدادهای مهم جشن تقویمی کشاورزی را تشکیل می‌دهد.

زیارت بودایی:

در دو سده نخست پس از مرگ بودا، زیارت جزء سازنده مهمی از حیات انجمن بودایی شده بود. طی این سده‌های نخستین تاریخ بودایی، دست‌کم چهار مرکز زیارتی عمده وجود داشت ـ ـ محل تولد بودا در لومبنی، محل به‌روشنی رسیدن او در بُدگَهَه، چراگاه گوزن، در وارانَسی (بِنارِس) که او ظاهراً نخستین موعظه خود را ایراد کرد، و دهکده کوسناره

1. Phra wes

که به عنوان محل پری نیروانه شناخته شده بود. طی این دوره، محل به‌روشنی رسیدن بودا در بُدگَهَه، مهم‌ترین مرکز زیارتی بود؛ این محل در سراسر بخش بزرگی از تاریخ بودایی، موقعیت برتر خود را حفظ کرده است و هم‌اکنون نیز زیارتگاه مهمی در دنیای آیین بوداست.

افزون بر این چهار زیارتگاه اولیه، در هر کشور یا منطقه‌ای که آیین بودا در آن استقرار یافته، مراکز زیارتی عمده‌ای پدید آمده است: بسیاری از معبدهای محلی، جشن‌های خاص خود را دارند که به بقایای جسدی که در آن جای داده شده یا روی‌دادی از زندگی یک چهره مقدس وابسته است. برخی از این‌ها، مانند نمایشگاه دندان در کندی[1] سری‌لنکه، فرصت‌هایی است برای جشن‌هایی که زیارت‌کنندگان بسیاری را جلب می‌کند. در بسیاری از کشورهای بودایی کوه‌های مشهور، به مکان‌های مقدس تبدیل شده‌اند که زیارت‌کنندگان را از دور و نزدیک به سوی خود می‌خوانند. مثلاً در چین چهار محل از این کوه‌ها به ویژه مهم هستند: او ـ می[2]، وو تای[3]، پو ـ تو[4]، چیو ـ هوآ[5]، هر یک از این‌ها به یک بدی‌ستّوه خاص اختصاص دارد که معبدها و دیرهای آن در دامنه کوه قرار گرفته‌اند. در بسیاری از منطقه‌های بودایی، سفرهای زیارتی شامل توقف در یک ردیف کامل از مکان‌های مقدس رواج دارد. یکی از جالب‌ترین این سفرهای زیارتی، شیکوکو[6] در ژاپن است که متضن دیدار از ۸۸ معبد

---

1. Kandy 2. O - mei 3. Wu t`ai 4. p`u - t`o 5. Chiu - hua
6. Shikoku

واقع در مسیری طولانی است که بیش از ۷۰۰ مایل گسترش دارد.

زیارت‌های بودایی، مانند زیارت‌های مذهب‌های دیگر، به دلیل‌های بسیار انجام می‌پذیرد. برای بعضی از بودائیان، زیارت روشی است که رشد معنوی را پرورش می‌دهد؛ برای بعضی ادای یک نذر است ــ مثلاً پس از بهبود یافتن از یک بیماری؛ و برای بعضی دیگر، فقط فرصتی است برای مسافرت و تفریح. انگیزه هر چه باشد، زیارت یکی از مهم‌ترین اعمال بودایی است.

مناسک گذر و مناسک جرز:

آداب پذیرش:

گزینش

ورود به سنگه، متضمن دو عمل متمایز است: پَبَّجّا[1]، شامل ترک زندگی دنیوی و پذیرش زندگی رهبانی به عنوان یک نوآموز، و اوپَه‌سَمپَدَه[2] گزینش رسمی به عنوان یک رهرو. سیر تکامل این روال، کاملاً روشن نیست. در آغاز، این دو عمل، احتمالاً هم‌زمان انجام می‌شد. بعداً، ونیه مقرر کرد که اوپه‌سمپده یا گزینش کامل به انجمن دیر، نباید پیش از بیست سالگی اتفاق افتد، که اگر تشریفات پبجا در سال‌های اولیه مثلاً هشت سالگی روی داده باشد، یعنی ۱۲ سال آموزش. گزینش نباید بدون اجازه والدین داوطلب انجام شود. در رهنمودهای اولیه پالی تأیید

1. Pabbajja 2. Upasampada

عبارت بود از جملهٔ سادهٔ: «اهی بیکّو»[1] (بیا، ای رهرو)

مناسک مقرر در آیین بودای باستانی، در سنت تیره‌واده اساساً یکسان می‌ماند. برای پذیرفته شدن، داوطلب، موی سر و ریش خود را می‌تراشد و ردای رهروی به تن می‌کند. او به رهرو بزرگ یا رهرو ارشد که از او تقاضای پذیرش کرده است، تعظیم می‌کند. سپس چهار زانو می‌نشیند و دست‌ها را تا می‌کند، سه بار عبارت سه‌پناه را ادا می‌کند («در بودا پناه می‌گیرم، در ذمّه پناه می‌گیرم، در سنگه پناه می‌گیرم»)، ده دستور را پس از رهرو مسئول مراسم تکرار می‌کند، و متعهد می‌شود که آن‌ها را رعایت کند. سپس در حضور حداقل ده رهرو (در بعضی موردها کم‌تر)، رهرو بزرگ از داوطلب به تفصیل سئوال می‌کند ـ ـ درباره نام استادی که زیر نظر او تعلیم دیده است، آیا او از عیب‌ها و نقض‌هایی که مانع گزینش او می‌شود، بری است؛ آیا گناه شرم‌آوری مرتکب شده است؛ مریض، علیل یا مقروض است؟ رهرو بزرگ، در صورت رضایت، سه‌بار پذیرش درخواست را پیشنهاد می‌کند، سکوت جلسه رهروان به معنای موافقت است. رهروان زن زمانی اساساً به همین طرز برگزیده می‌شدند.

تعهدهای بدی‌ستّوه:

در آیین بودای مهایانه، مراسم جدیدی به تشریفات گزینشی که ونیه پالی مقرر کرده است، افزوده شد. اعلام سه پناه مثل همیشه یک

---

1. Ehi bhikkhu

حکم اصلی است، ولی تأکید ویژه‌ای بر تصمیم داوطلب برای رسیدن به روشنی و قبول تعهد برای بدی‌ستّوه شدن نهاده می‌شود. پنج رهرو برای گزینش لازم است: رهرو صدر، رهرو پاسبان مراسم، استاد اسرار (تعالیم اسرارآمیز مثل تنتره‌ها)، دو رهرو کمک.

ابی‌سیکَه[1]:

محتوای اسرارآمیز سنت وجره‌یانه، نیازمند تشریفات پیچیده‌تر گزینش است. افزون بر سایر مناسک، نظیر درس آماده‌سازی و تعلیم یوگه، نوآموز تنتره ابی‌سیکه (در لغت: «نم‌نم» آب) را نیز دریافت می‌کند. این آداب پذیرش شکل‌های متعددی به خود می‌گیرد، که هر یک از آن‌ها «شناسایی » (ویدیه[2])، مناسک، و عبارت‌های رازآمیز مربوط به خود را دارد؛ هر شکل آداب پذیرش به یکی از بوداهای پنجگانه والا وابسته است؛ نوآموز در وجره («آذرخش») به عنوان نمادی از بودای وجره ستّوه[3] (موجود سرسخت)، در ناقوس به‌عنوان نمادی از «تهی» و در مودرا (حرکت‌های دست و صورت مربوط به آداب) به‌عنوان «مهُر» نگرش می‌کند. هدف از آداب پذیرش ایجاد تجربه‌ای است که لحظه مرگ راپیش‌بینی می‌کند. داوطلب هم‌چون موجود جدیدی که دوباره متولد شده است، بیرون می‌آید؛ حالتی که با دریافت نامی جدید برجسته می‌شود.

---

1. Abhiseka 2. Vidya 3. Vajra sattava

مراسم مرده‌سوزان

منشاء برگزاری مراسم مرده‌سوزان بودایی را می‌توان تا رسم‌های هندی ردگیری کرد. سوزاندن جسد بودا و تقسیم بعدی خاکستر آن در سوتره مهاپری نبّانَه[1] بیان می‌شود («سوتره درباره رهایی بزرگ نهایی») نخستین مسافران چینی نظیر فا ـ شیَن، مرده‌سوزان رهروان قابل احترام را شرح داده‌اند. پس از سوزاندن جسد، خاکستر و استخوان‌های آن جمع‌آوری واستوپه‌ای بر روی آن بنا می‌شد. از شمار بسیار استوپه‌هایی که نزدیک دیرها پیدا شده، آشکار است که این رسم به‌طور گسترده‌ای رعایت می‌شد.

سوزاندن جسد، با تشریفات کم‌تر در مورد رهروان معمولی و افراد غیرروحانی نیز اجرا می‌شد؛ گواینکه عمومیت نداشت. مثلاً در سری‌لنکه دفن کردن هم رایج بود. در تبت نیز به دلیل کم‌یابی چوب، سوزاندن جسد نادر است. جسدهای لاماهای بزرگ مثل دالائی لاماها و پانچن لاماها، با نیت نگرش، در استوپه‌های ثروتمند قرار داده می‌شوند، درحالی که جسدهای عادی در مکان‌های دور افتاده گذاشته می‌شوند تا توسط لاش‌خورها و جانوران درنده خورده شوند.

بودائیان عموماً معتقدند که اندیشه‌های شخص در لحظه مرگ دارای اهمیت اساسی است. به همین دلیل، گاهی برای اشخاص در حال مرگ متن‌های مقدس خوانده می‌شود تا ذهن برای لحظه مرگ آماده

---

1. Mahaparinibbana

شود؛ به همین شکل، متن‌های مقدس را برای تازه درگذشته هم می‌توان خواند، زیرا تصور می‌شود که ضابطه آگاهی در حدود سه روز پس از مرگ در بدن باقی می‌ماند. در معبدهای تبتی، مغولی، و چینی گاهی یک لاما باردو تُدرول[1] مشهور را می‌خواند (کتاب تبتی مردگان).

مناسک حِرز:

آیین بودا از همان دوران آغازین گسترش، در مجموعه اعمال مذهبی خود مراسم خاصی را گنجانده است که منظور از آن حفاظت در برابر انواع گوناگون خطر و دفع تأثیرات شیطانی است. در سنت تیره‌واده مناسک حفاظت و دفع شیطان رابطهٔ نزدیک با متن‌هایی به نام پَرِتّه[2] دارد، که بسیاری از آن‌ها مستقیماً به بودا نسبت داده می‌شود. در سری‌لنکه و کشورهای تیره‌واده آسیای جنوب شرقی، پرتّه‌ها به‌طور سنتی در مراسم عمومی وسیعی که برای جلوگیری از خطر جمعی و عمومی برگزار می‌شود، دَم گرفته می‌شود. آن‌ها همچنین به طور بسیار گسترده در مراسم خصوصی که به منظور حفاظت حامیان در مقابل بیماری و سایر بلاها برگزار می‌شود، به کار می‌روند.

در سنت‌های مهایانه و تنتره نقشی که مراسم حفاظت و دفع شیطان به عهده می‌گرفت، حتی بزرگ‌تر بود. مثلاً درانی‌ها (گفته‌های کوتاه آیین که ظاهراً قدرت آن را در خود دارند) و تنتره‌ها(کوتاه‌تر شده

---

1. Bardo Thödrol 2. Paritta

درانی‌ها، اغلب تا یک کلمه) به‌طور وسیعی به‌کار گرفته می‌شدند. مراسم حفاظت و دفع شیطان که چنین درانی، و تنتره‌هایی را به کار می‌بردند، در روند به آیین درآوردن مردم تبت و آسیای شرقی، فوق‌العاده مهم بودند. آن‌ها جزء سازنده سنت‌های بودایی در این ناحیه‌ها باقی ماندند و در تبت، شاید به کامل‌ترین مرحله رشد خود رسیدند.

آیین بودا در جهان معاصر

گرایش‌های نوین:

در سده‌های نوزدهم و بیستم، آیین بودا مجبور شده است به چالش‌ها و فرصت‌های جدیدی پاسخ گوید که با الگوهای محلی مذهبی و فرهنگی شاخص دنیای بودایی در دوران پیش مدرن مخالفت می‌ورزیدند. شماری از کشورهای بودایی زیر سلطه حکومت‌های غربی بودند؛ حتی آن‌هایی که فشار سنگین نفوذ مذهبی، سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی غرب را مستقیماً حس نمی‌کردند. روش‌های نوین تفکر خردگرایانه و علمی، نظریه‌های نوین لیبرال دموکراسی و سوسیالیستی و الگوهای نوین سازمان اقتصادی رواج یافتند و به عنصرهای مهم در تفکر و حیات بودایی و غیربودایی در این کشورها تبدیل شدند. در این وضعیت، واکنش بودائیان دوگانه بود. آنان به صرافت افتادند که آیین بودا را به هویت مذهبی و فرهنگی‌ای وابسته سازند که مایل به حفظ و تأیید مجدد آن در برابر سلطه غرب بودند. آنان در پی آغاز اصلاحاتی بودند که آیین بودا را در دنیای نوین به نیرویی گیراتر و مؤثرتر تبدیل کند.

علاقه بودائیان در به چالش کشیدن سلطه غرب، خود را در عرصه مذهبی و مذهبی ـ سیاسی نشان داد. در عرصه اول، بودائیان تدابیر متنوعی به کار بستند تا پاسخ‌گوی چالشی باشند که مبلغان مسیحی غرب مطرح کرده بودند. این اقدام‌ها اغلب عبارت بود از اتخاذ شیوه‌های نوین مسیحی نظیر تأسیس مدرسه‌های مذهبی، توزیع جزوه‌های مذهبی تبلیغی و نظیر آن. آنان همچنین کوشیدند تا از طریق اعزام مبلغان بودایی، از جمله به غرب و از طریق هم‌کاری جهانی گروه‌های بودایی، آرمان بودایی را تقویت کنند. سازمان‌هایی نظیر جمعیت جهانی بودائیان (تأسیس ۱۹۵۰) و شورای جهانی سنگه بودایی (۱۹۶۶) برای ترویج همکاری بین بودائیان تمام کشورها و فرقه‌ها، تأسیس شد.

در عرصه مذهبی ـ سیاسی، بسیاری از رهروان بودایی ــ از جمله بسیاری از روحانیان فعال سیاسی ــ در جهت پیوند آیین بودا با جنبش‌های ملی‌گرا که برای کسب استقلال سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی مبارزه می‌کردند، به تکاپو افتادند. در جایی که این رهبران و آرمان‌های ملی‌گرا موفق بوده‌اند (مثل، مثلاً تایلند) آیین بودا در حیات سیاسی نقش مهمی داشته است. در جایی که مغلوب نیروهای دیگر شده‌اند (مثل چین) آیین بودا به حاشیه رانده شده است.

در حرکت‌های اصلاح‌طلبانهٔ مختلف، به ویژه سه تأکید اهمیت داشته است. اول، بسیاری از رهروان بودایی، تعبیری بسیار خردگرایانه و پرتستان‌وار، از آیین بودا را مطرح کرده‌اند که به جای تأکید بر جنبه‌های فراطبیعی و آیینی شدهٔ بودا، بر پیوستگی ادعایی بین آیین بودا و علم نوین

و مرکزیت اصول اخلاقی و پایبندی به اخلاق تأکید می‌کند. این تعبیر، بنابرنظر طرف‌داران آن، نشانه بازیابی آیین راستین بوداست.

تأکید دوم که ارتباط نزدیکی با تأکید اول دارد و در بین اصلاح‌طلبان نوین بودایی شاخص بوده است، آیین بودا را به عنوان شکلی از تعالیم و اعمال مذهبی معرفی می‌کند که پایه‌ای برای حیات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی در جهان امروز به دست می‌دهد. در مواردی، آن ایده‌های بودایی در مرکز توجه قرار داشته است که گویا زمینه‌ای مذهبی برای نظم جهانی فراهم می‌کند که پشتیبان صلح جهانی است. اصلاح‌طلبان دیگر، آیین بودا را مبنایی برای نظم نوین دموکراتیک معرفی و یا از شکلی از سوسیالیسم بودایی دفاع کرده‌اند.

و بالاخر، اصلاح‌طلبان بودایی حرکت‌هایی را آغاز کرده و مورد حمایت قرار داده‌اند که برای بودائیان عادی (و در موردهایی برای زنان بودایی) نقش بسیار قوی‌تری نسبت به گذشته قایل شده‌اند. در جهان تیره‌واده، جمعیت‌های غیرروحانی تشکیل شده است و جنبش‌های نگرشی با سمت‌گیری غیرروحانی از موفقیت زیادی برخوردار شده‌اند. در آسیای شرقی گرایش ضدروحانی، با سمت‌گیری غیرروحانی که حتی پیش از دوران نوین ظاهر شده بود، به تشکیل و گسترش سریع جنبش‌های جدید و کاملاً مردمی شده بودایی، به‌ویژه در ژاپن انجامیده است.

چالش‌ها و فرصت‌ها:

وضعیت انجمن‌های بودایی معاصر و نوع چالش‌هایی که با آن روبرو هستند، از منطقه‌ای به منطقه دیگر تفاوت اساسی دارد. پنج نوع وضعیت مختلف را می‌توان بیان کرد.

اول، شماری از کشورها هستند که انجمن‌های جا افتاده پیشین آنها دچار شکست‌های سختی شده‌اند که از نفوذ آنها کاسته و نیروی حیاتی‌شان را تضعیف کرده است. این وضع در درجه اول در کشورهای کمونیستی غالب است که در آنها آیین بودا ده‌ها سال در معرض فشارهای شدید بوده و قدرت سازمانی آن از بین رفته و نفوذ آن بر بخش‌های وسیع مردم کاهش یافته است. این امر در منطقه مغولستان آسیای مرکزی، در چین (خارج از تبت)، در کره شمالی، و با وسعت کم‌تر در ویتنام اتفاق افتاده است.

دوم، جاهایی وجود دارد که در آن انجمن‌های جا افتاده بودایی دچار شکست‌های مشابهی شده‌اند؛ گرچه هنوز وفاداری بخش‌های وسیع مردم را نسبت به خود حفظ کرده‌اند. شاید زنده‌ترین مثال تبت باشد، که در آن کمونیست‌های چین، سیاست‌های ضد بودایی در پیش گرفته‌اند و به‌رغم خشونت، در شکست پیوند میان آیین بودا و حس هویت تبتی موفق نبوده‌اند. در کامبوج ولائوس، به همین شکل، به نظر نمی‌رسد که حکومت کمونیستی (حتی شامل حکومت وحشت رژیم پول‌پُت که از ۱۹۷۵ تا ۱۹۷۹ کامبوج را زیر سلطه داشت) توانسته باشد در وفاداری مردم نسبت به آیین بودا شکستی وارد کرده باشد.

سوم، جاهایی وجود دارد که در آن، انجمن بودایی موقعیت کم و بیش پذیرفته شده‌ای را به عنوان نیروی برتر مذهبی حفظ کرده و به اعمال نفوذ شدید خود در حیات سیاسی، اقتصادی، و اجتماعی ادامه داده است. این مورد در سری‌لنکه و میانمار وجود دارد که در آن جا آیین بودا به عنوان مذهب برتر بین اکثریت سنگالی و برمه‌ای مطرح است، و در تایلند بیش از ۹۰ درصد مردم بودایی محسوب می‌شوند. در سری‌لنکه و میانمار، مناقشه قومی و (به‌ویژه در میانمار) حکومت استبدادی و رکود اقتصادی به بی‌ثباتی سیاسی انجامیده که تأثیری مخرب بر انجمن‌های بودایی محلی گذاشته است. ولی در تایلند آیین بودا در درون جامعه‌ای نسبتاً با ثبات و به سرعت نوگرا، موقعیت مستحکمی دارد.

نوع چهارم، که در آن، سنت‌های کاملاً توسعه یافته با آزادی و کارآیی قابل توجهی در جامعه‌هایی مشغول به‌کار است که آیین بودا نقش محدودتری را ایفا می‌کند. این موقعیت در چند کشور حاشیه اقیانوس آرام غالب است؛ از جمله کره جنوبی، تایوان، هنگ‌کنگ، و سنگاپور و با وسعت کم‌تر در کشورهای آسیای جنوب شرقی نظیر مالزی و اندونزی که در آن‌ها آیین بودا را شمار مهمی از چینی‌های خارجی به‌کار می‌بندند. ولی نمونه اول ژاپن است که در آن آیین بودا به ایفای نقش مهمی ادامه داده است. در جامعه بسیار نوینی که در ژاپن توسعه یافته است، بسیاری از سنت‌های عمیقاً ریشه‌دار بودایی نظیر شینگون، تندای، مکتب‌های پاک‌بوم و ذن استقامت کرده و با شرایط متحول تطابق پیدا کرده‌اند. در عین حال، فرقه‌های جدید بودایی نظیر ریسّو ـ کوسِی ـ کای و سوکا ـ گاکّای

میلیون‌ها نفر پیرو در ژاپن و سراسر جهان به‌دست آورده‌اند.

بالاخره، انجمن‌های بودایی جدید در منطقه‌هایی گسترش یافته است که در آن آیین بودا مدت‌ها پیش ناپدید شده یا هرگز وجود نداشته است. به این ترتیب در هندوستان، جایی که آیین بودا عملاً از سده پانزدهم منسوخ شده بود، جامعه‌های جدید بودایی توسط روشنفکران هندی تشکیل شده است و منطقه‌های مسکونی جدید بودایی توسط پناهندگان تبتی تأسیس گشته و انجمن بودایی مهمی توسط به آیین گرویدگان به اصطلاح کاست‌های عادی، پاگرفته است. در غرب (به‌ویژه، و نه منحصراً، در ایالات متحده)، مهاجران آسیای شرقی و جنوب شرقی، انجمن‌های بودای مهمّی را تأسیس کرده‌اند. نفوذ بودایی در بسیاری از جنبه‌های فرهنگ غرب رخنه کرده است و انجمن‌های گروندگان بودایی فعالند.

آیین بودا از بیش از دو هزاره پیش، نخست در هندوستان موطن اصلی خود و سپس در بسیاری از سرزمین‌های دیگر، قدرت مذهبی، سیاسی و اجتماعی نیرومندی بوده است. امروز نیز در بسیاری از بخش‌های جهان قدرت مذهبی و سیاسی، و فرهنگی نیرومندی باقی مانده است.

از انتشارات مروارید و فیروزه:

بودا

ع. پاشائی

بنابه نوشتهٔ متون‌کهن بودائی، دوهزاروپانصدسال پیش فرزانه‌ئی به نام سِدارته گوتَمَه در هند پیدا شد که سیر و سلوک خاصی در پیش گرفت و به «روشنی» رسید و بودا شد، یعنی بیدار و روشن و آئینی بنیاد نهاد که آئین بودا نامیده شده است.

موضوع این کتاب، شرح زندگانی بودا، و گزارشی از انجمن رهروان کهن بودائی است. با همان آب و رنگ باستانی و بودائی آن.

آئین بودا (طرح تعلیمات و مکتبهای بودائی)

هانس ولفگانگ شومان ترجمهٔ ع. پاشائی

این کتاب طرحی است از تعلیمات و مکتب‌های سه سیستم اصلی آئین بودا، که بر بنیاد منابع و متون اصلی پالی و سنسکریت فراهم شده است.

این اثر در میان کتابهایی که در این زمینه در زبانهای اروپائی نوشته شده اثری است برجسته و به ویژه از نظر تصاویر و نمودارها هم کم‌نظیر است.

اوستا / کهن‌ترین سرودهای ایرانیان

دکتر جلیل دوستخواه

اوستا، میراث مشترک فرهنگی جهانیان و کهن‌ترین نوشتار ایرانیان و نامه دینی مزداپرستان است. گزارنده کوشیده است تا در این مجموعه، تکامل دانش اوستاشناسی را بر بنیادهای پژوهشهایی که درخودِ اوستا و یا در ادبیات پارسی میانه در چند دهه اخیر در ایران و جهان صورت پذیرفته استوار ساخته و تا آنجا که امکان یافته، برداشتهای نو را در برابر خواننده بگذارد.

دورهٔ کامل تاریخ تئاتر جهان

دکتر اسکار براکت، ترجمهٔ هوشنگ آزادی‌ور

این کتاب علاوه بر آن که تصویر کامل و روشنی از تئاتر و نمایش را برای پویندگان و محققان ترسیم می‌کند، مطالعهٔ آن برای همهٔ دست‌اندرکاران تئاتر و سینما، از بازیگر و نویسنده و کارگردان و طراح تا معمار و منتقد و... مفید و مغتنم است. رهیافت علمی این کتاب با تئاتر، زنده و پویا است، هر تغییر و تحوّل و جنبشی را در ارتباط با ریشه‌های تاریخی، نیازهای اجتماعی و اقتصادی، فکری و عقیدتی و دست‌آوردهای فنی‌ی دورانش مورد بررسی قرار می‌دهد.

فرهنگ اصطلاحات ادبی

سیما داد

این فرهنگ دائرةالمعارف کوچکی است از واژگان ادبی معاصر شامل مفاهیم نقد ادبی، مکاتب و جریانهای عمده در ادبیات جهانی و ...

از ویژگی‌های دیگر کتاب آن که، هر واژگان طی مقاله‌ای به تفصیل و تفکیک در زبانهای فارسی و انگلیسی تشریح و تبیین شده است. و با بهره‌گیری از نمونه‌های لازم نیاز مراجعه کننده را به تعریف یا توضیح جامع‌تری برآورده می‌کند.

از اریک فروم و با ترجمه‌ی:

زبان از یادرفته / ابراهیم امانت ـ **بحران روانکاوی** / اکبر تبریزی ـ **آیا انسان پیروز خواهد شد** / عزت‌الله فولادوند **داشتن یا بودن**، اکبر تبریزی ـ **هنر عشق ورزیدن**، پوری سلطانی ـ **انقلاب امید** / مجید روشنگر ـ **بنام زندگی** / اکبر تبریزی ـ **فراسوی زنجیرهای پندار**، بهزاد برکت ، **جزم‌اندیشی**، منصور گودرزی، **گریز از آزادی**، عزت‌الله فولادوند.

ستون آهنین / زندگینامهٔ سیسرون خطیب مشهور رُمی

تیلور کالدول، ترجمهٔ علی‌اصغر بهرام‌بیگی

سیسرون انسانی بود که خوب آموخت و به زیبائیهای زندگی عشق ورزید

نوشته‌های سیسرون چه دلپذیر است و چه آسان برای خواندن. چه زبان روشن و روانی دارد! هنگامی که حوادث را باز می‌گوید، در کلام او چیزی از نشاط یافت می‌شود که خطابه‌هایش را دل‌انگیز می‌کند، ... عبارات موزون و تقطیعات کوبنده‌ای از زبانش جاری می‌شود که فضای بازار بزرگ روم را با آن پرخروش می‌کند...

ویل دورانت

شورِ هستی، داستان زندگی چارلز داروین

ایرونیگ استون، ترجمهٔ دکتر محمود بهزاد

کتاب شورِ هستی با پرداختن به مهم‌ترین رویدادهای زندگی چارلز داروین، خلأیی را که در آثار مکتوب او وجود دارد پُر می‌کند، این کتاب دستاورد خارق‌العاده ایرونیگ استون است.

در شور هستی، استون شما را با عشق، زندگی و ماجراهای دلپذیر این محقق بزرگ قرن آشنا می‌کند. رمانی بس جذاب و دل‌انگیز که به قلم مترجمی اندیشمند و باذوق به فارسی برگردانده شده است.

شور ذهن داستان زندگی زیگموند فروید

ایرونیک استون ترجمهٔ اکبر تبریزی، فرخ تمیمی

نویسنده، قدرت‌مندترین و شیرین‌ترین درام زندگی زیگموند فروید، دانشمندی که سالها است با نظریه خود جهان روانکاوی را منقلب ساخته است، به تحریر می‌کشد. این کتاب که قریب به یکسال از پرفروش‌ترین کتابها در امریکا بوده است، اکنون با ترجمه‌ای دلپذیر عرضه می‌گردد.

هِسه و شادمانیهای کوچک

هرمان هسه، ترجمهٔ پریسا رضایی و رضا نجفی

هسه در شادمانیهای کوچک به ما می‌آموزد، چگونه هستی را شاعرانه بنگریم و چگونه شادمانه زندگی کنیم. شادمانیهای کوچک دعوت اوست برای شاد زیستن و ارمغانی است برای زندگی معنوی ما و گامی به سوی نیک‌بختی و آرامشی که نویسنده، خود در واپسین دورهٔ زندگانیش بدان دست یافته بود.

مترجمان برای پُربار ساختن این اثر، برگزیده‌ای از اشعار، داستانهای کوتاه، نمونه‌هایی از نامه‌نگاریهای هسه با توماس مان و چندین نقد از هسه‌شناسان و ادبای نامدار جهان را دربارهٔ هسه به این مجموعه افزوده‌اند.

مِه

میگل دِ اونامونو، ترجمهٔ بهناز باقری

اونامونو، تنها تجسم اسپانیای زمان خود بود او با بیدار فکری همیشگی‌اش به شهرت جهانی رسید.

مِه یکی از اصیل‌ترین آفرینش‌های ادبی او و چالشی است بین آفریده شده و آفریدگار بر سر جاودانگی و نیز حدیث عشق و وفاداری و تنهایی.

اونامونو، اگرچه برای خوانندگان ادب‌شناس ناآشنا نیست، ولی این نخستین اثر داستان بلند از این نویسنده بزرگ است که از زبان اسپانیایی به فارسی برگردانده شده است.

دلباختگان / سرگذشت کلارا و روبرت شومان

الیزابت کایل، ترجمهٔ علی‌اصغر بهرام‌بیگی

سرگذشت این دو هنرمند برجسته، تصویر مؤثر و گیرایی است از دشواریها و شادیهای زندگی، در همان حال دورنمایی است روشن و زنده از دورانی که روبرت شومان و کلارا در آن می‌زیستند. بر گِردِ این دوچهرهٔ شناسایی آهنگسازان مشهور آن زمان و مکانهایی که محل دیدار و هنرنمایی آنان بوده است نیز برای ما زنده می‌گردد.

کوری

ژوزه ساراماگو ترجمهٔ اسدالله امرایی

نویسنده در رمان خود کابوسی هولناک را باز می‌آفریند. جامعه پیشرفته‌ای با همه امکانات ناگهان به بربریت باز می‌گردد و کل ساختار زندگی جمعی به انحطاط کشیده می‌شود... رمانی است عمیق، تفکربرانگیز و کتابی که در طی سالهای اخیر سابقه نداشته است، تصویری هولناک از واقعیت.

خاکی و آسمانی / سرگذشت موسیقیدان نامی آمادئوس موزار

دیوید وایس، ترجمهٔ علی‌اصغر بهرام‌بیگی

این کتاب بیان زندگی و دوران موزار است که به صورت یک رمان تاریخی، زندگی پرفراز و نشیب و سرشار از ماجرا و مبارزهٔ این موسیقیدان بزرگ را آمیخته با پیروزی‌ها و شکست‌های او با زبانی جذاب به تصویر می‌کشد.

داستان زندگی و موسیقی موزار، داستان خلاقیت انسان و وجود طوفانی و پرتلاطم آدمی است بر روی زمین، و افتخاری است که به حق نصیب موزار می‌شود.

از مقدمه نویسنده

چهره در چهره

امیر اسماعیلی

بحثی در هنر، سینما و تأتر از دکتر امیرحسین آریان‌پور، دکتر هوشنگ کاووسی و هوشنگ آزادی‌ور:

مصاحبه با تعدادی از بزرگان و هنرمندان تأتر و سینما: (عزت‌الله انتظامی، علی حاتمی، علیرضا خمسه، پوران درخشنده، داوود رشیدی، دکتر نورالدین زرین‌کلک، حمید سمندریان، پرویزفنی‌زاده، محمدعلی‌کشاورز، علی‌اصغر گرمسیری، غلامحسین نقشینه ـ (دایی‌جان ناپلئون و...)

در بحثی از هنر، دکتر آریان‌پور به ما می‌گوید که چگونه انسان برای برآوردن آرمان‌ها و نیازمندی‌های خود صادقانه کار می‌کند، صادقانه خیال می‌بافد و حیات را تحمل‌پذیر می‌کند.

طنزآوران امروز ایران / ۵۱ داستان طنز از ۴۰ نویسنده

عمران صلاحی

هر گردویی گرد است، اما هر گردی گردو نیست. هر طنزی هم خنده‌دار است، اما هر نوشته‌ای طنز نیست.

ـ بعضی‌ها رویشان نمی‌شود قیمت پشت جلد کتاب را نگاه کنند، اما اگر در پشت جلد نوشته‌ای باشد، به بهانهٔ خواندن آن، می‌توانند زیرچشمی نگاهی به قیمت کتاب بیندازند...

... حالا می‌توانید یواشکی آن کاری را که اول عرض کردیم، انجام دهید.

«از پشت جلد کتاب»

یک لب و هزار خنده

عمران صلاحی

«یک لب و هزار خنده»، در واقع ادامهٔ «طنزآوران امروز ایران» است و به همان شیوه تنظیم شده، اما برای خود، کتاب مستقلی است. یعنی در حالی که مربوط به «طنزآوران...» می‌شود، هیچ ربطی به آن ندارد! زیرا افرادی که در این کتاب آمده‌اند، هیچ ربطی به آن ندارد! زیرا افرادی که در این کتاب آمده‌اند، هیچ یک در چاپهای مختلف «طنزآوران...» نیامده‌اند، غیر از یک نفر از طریق پارتی‌بازی!

در این کتاب هم آثاری از چهل طنزنویس معاصر آمده است و این آثار در قالبهای گوناگون ارائه شده، مانند داستان، نمایشنامه، مقاله، لطیفه، خاطره، نامه، روایت، سفرنامه و غیره. البته «و غیره» هم خودش یکی از قالبهای طنز است!

حالا حکایت ماست

عمران صلاحی

... هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد به عشق　　　ثبت است در جریدهٔ عالم دوام،

جریدهٔ عالم: نام جریدهٔ شریفه‌ای است که در زمان حافظ منتشر می‌شده و در کتاب تاریخ مطبوعات به آن اشاره‌ای نشده است.... تردیدی نیست که حافظ خود مسئول صفحهٔ شعر «جریدهٔ عالم» بوده و موج سوم غزل را در همان جریده مطرح کرده است.

آفرینِ فردوسی

دکتر محمدجعفر محجوب

استاد، پس از گفتارهایی دربارهٔ زبان‌های ایرانی، مهرگان، جشنِ ایزدمهر، درفش کاویان، رخش به بازخوانی و شرح سی داستان از شاهنامهٔ فردوسی؛ بیژن و منیژه، دیو سپید و دیو سیاه، اسفندیار، رستم، پرویز و عشق شیرین... پرداخته و قلم شیرین خویش را در خدمت طبع روان و زبان شیرین سخنگوی استاد توس قرار داده است.

خاکستر هستی

دکتر محمدجعفر محجوب با مقدمهٔ بزرگ علوی

در این کتاب استاد بزرگ ادبیات فارسی با زبانی شیرین و فصیح دربارهٔ، مولانا و مثنوی عطّار و منطق‌الطیر، سعدی و بوستان، نظامی و خسرو و شیرین، تذکرةالاولیا، ابن‌خلدون، مسعود سعد شاعر زندانی، ویس و رامین، ملک‌الشعرای بهار، علی‌اکبر دهخدا، استاد محمد معین، ... گفت و گو می‌کند.

در مقدمهٔ کتاب، بزرگ علوی دربارهٔ دکتر محجوب سخن می‌گوید و در ادامه مصاحبه‌ای است با استاد در مورد زبان و ادبیات فارسی و بالاخره زندگینامهٔ ایشان.

قلب سالم برای همه

دکتر کولی / مترجم دکتر هومن حسینی نیک و دکتر شاهین خزعلی

زیرنظر مستقیم دکتر محمدحسین ماندگار

این کتاب در موسسهٔ قلب تکزاس که یکی از بزرگترین مراکز تحقیقاتی ـ درمانی، در مورد بیماریهای قلبی در جهان محسوب می‌شود، تهیه شده است. در این کتاب ابتدا به وضعیت فعلی سلامت قلب خود پی می‌برید و عوامل خطرزای آن را می‌شناسید سپس راه و روش مقابله با این عوامل را فرا خواهید گرفت. از نکات بارز این کتاب برنامه کنترل وزن آن می‌باشد که در دو بحث، الف ـ برنامه‌های ورزشی ب ـ برنامه‌های تغذیه‌ای به آن پرداخته شده است. بخش تغذیه‌ای این کتاب شامل راهنمایی‌های آسان و کاملاً عملی برای کنترل وزن می‌باشد، که توسط دکتر سوسن پارسای، «متخصص تغذیه» براساس نوع تغذیهٔ مردم ایران تنظیم شده است.

همچنین در این کتاب با انواع بیماریهای قلبی و درمانهای گوناگون آنها به میزان لازم آشنا خواهید شد.

رهائی از تنش

دکتر جان نیومن، ترجمه ا. حاج حسینی / ع. طباطبایی

این کتاب شما را مطمئن می‌سازد که اداره و کنترل تنش در اختیار خودتان می‌باشد. می‌توانید نحوه‌ی نگاه کردن، فکر کردن و پاسخ دادن به تنش را انتخاب کنید.

در این کتاب رمز بهترین کارآیی خود را که کنترل فکر و احساسات است بدست می‌آورید و با بهره‌برداری از مطالب آن، در زندگی خصوصی و شغلی خود کامیاب و پیروزتر خواهید شد.

اگر بتوانید بر تنش چیره شوید آن‌گاه قادرید بر همه چیز پیروز گردید.

قدرت مغز سالم

دکتر ورنن مارک ترجمهٔ احمد شریف تبریزی

نویسندهٔ کتاب، جراح مغز و اعصاب صاحب نامی است که بعد از سالها کار بالینی و تدریس در دانشگاهها، به این نتیجه می‌رسد، که بسیاری از ضایعات مغزی و بسیاری از حالاتی که به آنها «تحلیل قوای مغزی» گفته می‌شود قابل پیشگیری و درمان هستند.

دکتر مارک ضمن بحث دربارهٔ عملکرد مغز (از نظر عملکرد فکری) تغییرات مغز را در سنین بالا توضیح داده و نشان می‌دهد که چگونه کسانی که از نظر مغزی بسیار کم‌توان شده بودند به توانائیهای کامی برگشته و به زندگی عادی مشغول شده‌اند.

هیچکس کامل نیست

دکتر هندری وایزینگر، ترجمهٔ پریچهر معتمدگرجی

این کتاب پیشنهادات عملی و سودمندی در زمینهٔ بهبود روابط انسانی (که برای بیشتر مردم کار دشواری است) ارائه می‌دهد. خواندن این کتاب را به ویژه به کسانی که در روابط و مناسبات زناشویی خود مشکلاتی دارند، توصیه می‌کنم.

پدران و مادران، همسران ناراضی و خرده‌گیر، مدیران، افراد عصبانی، کمال‌گرایان و آرزومندان روابط زناشویی بهتر، همه به این کتاب نیازمندند.

دکتر گلدن. استاد روانپزشکی دانشگاه کالیفرنیا

آیین کنفوسیوس، اصطلاحی که در چین همتایی ندارد، یک جهان‌بینی، یک اخلاق اجتماعی، یک نظریه سیاسی، یک سنت حکیمانه و یک شیوهٔ زندگی است. آیین کنفوسیوس گاه چون یک فلسفه و گاه چون یک دین تلقی می‌شود .

آیین دائو، یکی از دو سنت مذهبی ـ فلسفی عمده‌ی بومی است که بیش از دو هزار سال به زندگی مردم چین شکل داده است. شیوه‌ی برخورد دائویی را با زندگی، در وسیع‌ترین معنای آن، می‌توان در جنبه‌های تسلیم و پذیرش و شادمانیِ منش چینی مشاهده کرد.....

آیین بودا، دین و فلسفه‌های تمام ـ آسیایی است که در حیات معنوی، فرهنگی و اجتماعی دنیای شرق نقش مهمی ایفاکرده و در سده بیستم به غرب گسترش یافته است. این رساله، آیین بودا را از سرچشمه‌های آن در آموزش‌های بودا گُتَمه تا بسط آن به مکتب‌ها، فرقه‌ها و شاخه‌های منطقه‌ای گوناگون، مورد بررسی قرار می‌دهد.....



انتشارات مروارید



انتشارات فیروزه



ISBN 964-6542-14-X